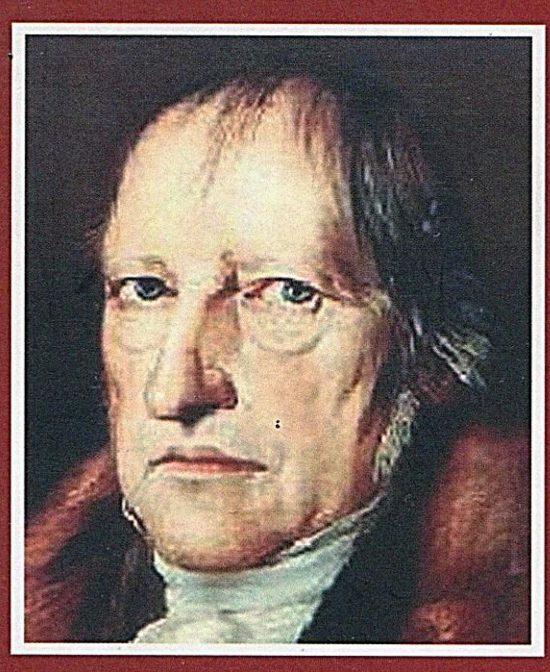
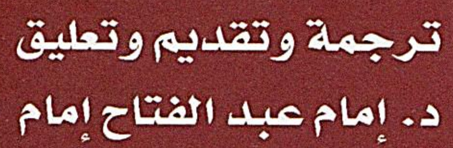
1 المكتبة الهيجلية



هيجل





ترجمة وتقديم وتعليق

د. إمام عبد الفتاح إمام

العقل في التاريخ

المجلد الأول

من محاضرات في فلسفة التاريخ





هيجل

الجزء الأول

العقل في التاريخ

ترجمة وتقديم وتعليق

د. إمام عبد الفتاح إمام



- ج . ف . ف . هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ
  (العقل في التاريخ)
- ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور . إمام عبد الفتاح إمام

- الطبعة الثالثة ٢٠٠٧
- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٦٩١١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

مقدمة عامة

بقلم المترجم

أولاً: هيجل: حياته ومؤلفاته

١ ـ تمهيد:

شاع في ثقافتنا العربية أن الفلسفة المثالية ـ نظرياً ـ أوهام وخيالات؛ وعملياً ـ رجعية ومحافظة؛ أما الفلسفة التجريبية ـ أو الوضعية أو المادية ـ فهي وحدها التي ترتبط بأرض الواقع الصلبة، وتساير التقدم والتطور. غير أن دراستنا للفلسفة الهيجلية ـ بصفة عامة ـ ولنصوصها بصفة خاصة سوف تقلب هذه الصورة رأساً على عقب، ونود أن نشير بإيجاز شديد إلى ثلاث أفكار رئيسية تكشف عنها «فلسفة التاريخ» الهيجلية، كما تكشف عنها جوانب فلسفته الأخرى، وهي تبين لنا مدى أخطائنا النظرية من ناحية، وحاجتنا إلى دراسة هيجل بعمق وتدبر وامعان من ناحية أخرى:

الفكرة الأولى: هي أن الممكنات اغزر وأخصب وأرحب من الواقع؛ ذلك لأن الواقع يكشف لنا دائماً عن جوانب ناقصة، وبعبارة أخرى فان الواقع الحاضر بالغا ما بلغ قدره فهو يحمل في باطنه قدراً من «الامكانات» أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل، وهي إمكانات تسعى حثيثاً إلى التحقق، وإلى أن تحل محل هذا الواقع، ومن هنا كان الواقع ينطوي على سلب لوضعه المباشر بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة. وليست «الإمكانات» التي يحملها الواقع خيالات يخلقها ذهن عابث، وإنما هي هذا الواقع نفسه منظوراً إليه على أنه «شرط» لواقع آخر، وهكذا لا تكون أشكال الوجود الفعلي الموجودة أمامنا صحيحة في مجموعها إلّا بوصفها شروطاً لأشكال أخرى للوجود العقلي، وعلى ذلك فإن صورة الواقع

المعطاة مباشرة ليست واقعاً نهائياً[١].

والفكرة الثانية: وهي نتيجة مترتبة على الفكرة الأولى، هي أن الواقع زائف أو هو لا يمثل الحقيقة النهائية، فالوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهراً إيجابياً للحقيقة، هي في واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة، حتى أننا لا نستطيع الوصول إلى الحقيقة إلاّ بهدمها. وهذا واضح طوال عصور التاريخ المختلفة التي يكشف فيها التطور عن زيف الواقع الحاضر الذي يدمره بانتقاله إلى مرحلة أخرى. وفي هذه الحركة المستمرة التي تكشف قناع الواقع الزائف تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلي فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل في كل أشكال الوجود وحركتها. وعلينا أن نلاحظ أن الجدل يسير في اتجاه مضاد للفلسفة التجريبية أو الوضعية. ذلك لأن المبدأ الذي ظلت هذه الفلسفة ترتكز عليه منذ ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ – ١٧٧٦) حتى الوضعية المنطقية في عصرنا الحاضر هو **السلطة المطلقة للواقع**. وكانت الطريقة النهائية للتحقق من أي شيء في نظرها هي ملاحظة المعطى المباشر. وإذا كانت هذه الفلسفة تحض الفكر على أن يقنع بالوقائع ويتخلى عن أي تجاوز لها، وعلى أن ينحني أمام الأمر الواقع، فإن هيجل يعلمنا أن الوقائع ليس لها في ذاتها سلطة، فكل ما هو معطى ينبغي أن يبرر أمام العقل[٢]. والمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة في سلطة الأمر الواقع. وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ في الفلسفات الوضعية، والتجريبية، والمادية، وهي الفلسفات التي ترتكز على يقين الواقع[٣].

والفكرة الثالثة: هي الاعتزاز بالعقل بحيث نكون بشراً على الأصالة بقدر ما يتغلغل العقل في حياتنا. والواقع أن انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله وتجاسره على اخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل هو تحول حاسم في تاريخ البشرية طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية. فلقد أخذ الإنسان على عاتقه أن

---

(١) هربرت ماركيوز «العقل والثورة» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ١٥٨ (الهيئة العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠).

(٢) نفس المرجع ص ٤٩ – ٥٠ وفي مواضع أخرى متفرقة.

(٣) إمام عبد الفتاح إمام: «ثورة السلب» مقال في مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٨ أكتوبر ١٩٧٠.

ينظم الواقع وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلي الحر بدلاً من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقاً للنظام القائم والقيم السائدة. ولما كان الانسان موجوداً مفكراً، فان عقله يتيح له أن يتعرّف على إمكاناته الخاصة، وعلى إمكانات عالمه، ومن ثم فهو ليس واقعاً تحت رحمة الوقائع المحيطة به، بل في استطاعته أن يعرف من الواقع الفعلي أن العبودية، واللامساواة هي السائدة، وأن معظم الناس يفتقرون افتقاراً تاماً إلى الحرية مع أنها ماهية العقل، ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع «غير المعقول» إلى أن يصبح متمشياً مع العقل. وسوف نرى فيما بعد كيف ربط هيجل برباط وثيق بين العقل والحرية، واعتبر الحرية ماهية العقل، كما أن الثقل هو ماهية المادة[٤].

الامكانات أكثر ثراء من الواقع، ومن ثم فالواقع لا يعبر إلا عن جانب واحد فهو زائف، ولا بد له أن يلغى لتحل محله الممكنات، وإذا تحققت الممكنات بالفعل تحقق العقل، لأن العقل ــ أو الفكرة العقلية عن الشيء ــ هي واقع العالم وممكناته معا. وبالتالي فإن التقدم يعبر عن تحقق أعلى للعقل، وتحقق أعلى للحرية، ولن يكون التاريخ بأسره سوى تقدم الوعي بالحرية على نحو ما سنعرف فيما بعد.

٢ ــ نسيج المتناقضات:

علينا الآن أن نسوق فكرة سريعة عن حياة هيجل وعصره. والواقع أنهما معا يمثلان نسيجاً من المتناقضات إذ يموج العصر بتيارات متضاربة ومتناقضة فهو يولد عام ١٧٧٠ وعصر التنوير الموغل في الايمان بالعقل على وشك الأفول وعصر الرومانتيكية الموغلة في العاطفة والخيال بادىء في البزوغ ــ وهو يتأثر بهما معا. وهو يواصل السير في الطريق الكانتي بجفافه العقلي وهو أيضاً يصادق الشاعر الالماني المرهف «هلدرلين» Holderlin ويتأثر بهما معا، وهو شغوف بالديانة الشعبية عند اليونان، وهو كذلك يدرس اللاهوت المسيحي الرسمي في معهد «توبنجن» Tubingen ويتأثر بهما معاً. وهو يعيش في مجتمع اقطاعي تسوده رجعية النبلاء الذين يعتصرون الطبقة الوسطى اعتصاراً، لكنه يعيش أيضاً مع رياح الثورة الفرنسية التي تهب عاتية منادية بتحرير الإنسان وانطلاقه ــ وهو يتأثر بهما معا. حتى مزاجه وأخلاقه وشخصيته كانت هي الأخرى أمشاجاً متناقضة، فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق، لكنه عيي لا يجيد الخطابة والكلام.

---

(٤) أنظر فيما بعد ص ٨١ ــ ٨٢ من هذه الترجمة.

وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها، ولكنه لا يمل من قراءة الكتب الرخيصة التي ظل «شوبنهور» يعايره بها طوال حياته! وهو منظم دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيباً أبجدياً، ولكن سلوكه في نفس الوقت. . «كان بوهيميا، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الديني. . » كما يقول أحد رفاقه في هذا المعهد. وهو داعية إلى الأخلاق وترابط الأسرة، وهو في الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعي من بغي في يينا. وهو فيلسوف المسيحية المدافع عنها، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض المسيحيين أنفسهم، وهو فيلسوف مثالي لكنه أيضاً فيلسوف واقعي، وهو يبلغ الذروة في التجريد لكنه لا ينفصل قط عن الواقع العيني الحي في تدفقه المتدارك، حتى آثار فلسفته تجدها هي الأخرى تعمل في إتجاهات متباينة أشد ما يكون التباين: فالماركسية تيار هيجلي، وكذلك البروتستانتية المتحررة. وهو الفيلسوف الذي أثّر في الوجودية، والبرجماتية، والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة، والمثالية، والمادية في وقت واحد، بل لم يقتصر نسيج المتناقضات عند هذه الحدود؛ وإنما تعداه إلى الباحثين أنفسهم الذين عكفوا على دراسة فلسفته فاختلفوا في تقديرهم لمذهبه اختلافاً واسع المدى، حتى أن واحداً منهم ــ هو وليم ولاس ــ يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين في شرحهم للكتاب المقدس(٥).

٣ ــ شقيقته تروي البداية

لا نعرف عن حياته في مسقط رأسه ــ شتوتجارت Stuttgart ــ إلا النزر اليسير مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه في مذكراته التي بدأ في تدوينها وهو في الرابعة عشرة، وقد كتبت شقيقته قبيل انتحارها بقليل رسالة إلى أرملته بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢، روت فيها طرفاً من حياته في هذه المدينة: «سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتي أن تعيه من طفولة أخي. حين كان في الثالثة من عمره أرسله والده إلى المدرسة الألمانية، ولما بلغ الخامسة بعث به إلى المدرسة اللاتينية، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانباً من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التي كانت على جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثمّ أثر قوي على دراسته الأولى، وكان هيغل يحصل على جائزة كل عام في جميع مراحل الدراسة في هذه المدرسة، لأنه كان دائمًا من الطلبة الخمسة الأول، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى

---

(٥) W. Wallace; Prolegomena P. I.

الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائمًا في المدرسة الثانوية، وفي سن الثامنة أهداه أستاذه «ليفلر Löffler» ـ الذي كان يحبه كثيراً وقد أسهم مساهمة فعّالة في تربيته ـ مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم «ايشنبرج Eschenburg» قائلاً: «إنك لن تفهمها الآن يا صغيري، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها». وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن في هذا الطفل من عبقرية، وما زلت أذكر جيداً أن أول ما قرأه هيغل من هذه المسرحيات كان «زوجتا وندسور المرحتان».

وكان كلما تحسنت صحته طالع في كتب الدراما الإغريقية التي كانت أحب القراءات لديه، كما كان يقرأ كذلك في علم النبات، وفي خلال السنوات الأخيرة في المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده»(٦).

من هذه الرسالة يتضح أن هيجل كان أثناء دراسته في شتوتجارت تلميذاً مجداً بين أقرانه وإن كان يرى أنه من حيث الخطابة كان متخلفاً فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيباً مفوّها. وقد بقي لنا إلى جانب رسالة شقيقته يومياته التي كتبها فيما بين ١٧٨٥ ـ ١٧٨٧ وقد نشرها روزنكرانتس في كتاب بعنوان «حياة هيجل» ثم أعاد نشرها «هوفميستر». وهي سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن قراءاته في هذه المرحلة، وهي تكشف لنا بصفة خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسكية والآداب اللاتينية التي تأثر بها تأثراً كبيراً حتىّ أن من الباحثين مَنْ يرى «أنَّ فساد أسلوبه جاء من تأثره باللغة اللاتينية التي عودته كتابة الجمل المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة..».

وفي ٥ يوليو ١٧٨٥ يسجل هيجل في هذه اليوميات أنه اشترى من مكتبة أستاذه «ليفلر» بعد وفاته اثني عشر كتاباً في الآداب اليونانية واللاتينية، وفي الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة مع الأستاذ «كلس Cless»: «قرأنا في فيدون لمندلسون، ودرسنا شخصية سقراط. وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على إعدام سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان والدهماء المسعورة». ويسجل روزنكرانتس «أن هيجل قام في سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام ١٨٤٤ لكتاب «لونجينوس Longinus» «في الجلال». وكان يميل ميلا طبيعياً إلى اليونان أكثر من ميله للرومان، ولهذا السبب أجهد نفسه في قراءة الرومان والأدب اللاتيني حتى لا يرتد إلى الوراء. وكانت قراءاته

(٦) Walter Kaufmann: Reinterpretation, texts. and Commentay N. Y 1965 p. 298.

الغزيرة في هذا المضمار هي التي جعلت أسلوبه اللاتيني عاليا إلى حد ما فاستخدم جملا نادرة وعبارات غير مألوفة.

وفي هذه السنة أيضاً درس «الإلياذة» و«شيشرون» و«يوربيدس». وشرع في ٥ إبريل عام ١٧٨٦ في ترجمة «متن الاخلاق» لابكتيتوس، وأجزاء كبيرة من ثوكيديدس، وفي ربيع عام ١٧٨٨ درس «الأخلاق» لأرسطو، وفي صيف العام نفسه درس للشاعر اليوناني سوفكليس «أوديب في كولونا» ولقد واصل قراءة سوفكليس عدة سنوات بلا انقطاع وترجم بعض مسرحياته إلى اللغة الألمانية. كما تظهرنا الترجمات التي ما زالت موجودة انه كان يهتم اهتماما خاصا بمسرحية «انتيجونا» التي تصور في رأيه جمال الروح الأغريقي وعمقها تصويراً كاملا، ولقد ظل متحمسا طوال حياته لما في هذه المسرحية من جمال ولمسات أخلاقية(٧).

٤ – هيجل في توبنجن Tubingen

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل التحاقه بمعهد توبنجن وهو معهد ديني لتخريج القساوسة الإنجيليين تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأن في الحياة الأكاديمية الألمانية من أمثال «ف. نيتامر» و«هـ. بولس» اللذان أصبحا في آخر حياتهما صديقين لهيجل.

جاء هيجل إلى توبنجن في أكتوبر ١٧٨٨ وهو يحمل أساسا عميقاً في الدراسات الكلاسيكية، متفوقاً في اللغتين اللاتينية واليونانية، وعلى وعي بالأدب الألماني، فضلاً عن أن ثقافته العلمية كانت جيدة بالنسبة لعصره. كما كان اجتماعياً يحب الشراب مع رفاقه من الطلاب وإن كان صديقه المفضل هو «هلدرلين» الذي اشترك معه في حب اليونان والشعر والفلسفة كما كان أيضاً صديقاً «لشلنج» الذي كان يصغرهما بخمسة أعوام.

وكان معهم في هذا المعهد زميل آخر هو «لوتفين Leutwin» الذي نشر عام ١٨٣٩، أي بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام، بعض ذكرياته عن هيجل أيام كان طالباً في هذا المعهد كتب فيها يقول: «.. لقد جعله المرح والسرور والتسلية في بعض الحانات رفيقاً محبوباً، غير أن هناك شيئاً يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان إلى حد ما بوهيميا، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد

---

(٧) W. Kaufmann Ibid p. 38 - 39.

الديني».. ويروي عنه أيضاً أنه «.. كان ينفعل بقوة إذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه في الفصل إلى الرابع بدلاً من الثالث». ويقول لوتفين أيضاً: «لم تكن الميتافيزيقا تشغل بال هيجل على الأقل في السنوات الأربع التي عرفته فيها... إنما كان مثله الأعلى هو «روسو» بمؤلفاته: «إميل» و«العقد الاجتماعي» و«الإعترافات» وهي المؤلفات التي لم يملّ هيجل قراءتها. فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيها يحرره من كثير من الأحكام المبتسرة، أو على تعبيره: «يحررني من الأصفاد والأغلال..». أمّا أفكاره التي ظهرت بعد ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه في هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع كانط بصفة جدية»[٨].. وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع في مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها، إلّا أنه كان عليه أن يقضي في هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف. ولا يبدو أن اللاهوتي الشاب احتفظ بذكريات جميلة من الحياة التي قضاها هناك فقد كتب في هذا الوقت يقول: «طالما أنه لم يشغل كرسي الفلسفة في معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو فشته فلن يخرج منه شيء طيب، ولن يكون ثمة إخلاص للمذاهب القديمة..». وفي رسالة بعث بها إلى شلنج عام ١٧٩٥ نقد نظام المعهد بشكل أعنف: «ما ذكرته لي عن التيار اللاهوتي الكانطي وعن فلسفة توبنجن ليس فيها ما يدهش.. لو أن هذه الطائفة ألمت بطرف من العقائد المخالفة إذن لتغير حالها، لكن المرء منهم يكتفي بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل، تلك عقيدتي وهي صادقة فعلاً ثم يضع رأسه على الوسادة وينام. فإذا ما استيقظ في صبيحة اليوم التالي تناول القهوة ثم انخرط في العمل مع الآخرين وكأن شيئاً لم يكن.. أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية»[٩].

٥ ــ العمل في برن Berne

تخرّج هيجل في توبنجن عام ١٧٩٣ ولم يبد ميلاً لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة في دراسة الفلسفة والآداب اليونانية فقضى بعض الوقت

---

(٨) W. Kaufmann: Ibid p. 37.

(٩) Qouted by Kaufmann.

بين أهله ثم قَبِلَ أن يعمل مدرساً خصوصياً في مدينة «برن» عاصمة «الاتحاد السويسري» في بيت من بيوت الأشراف هو بيت «آل شتيجر» وظل يدرس لصبي وفتاتين حتى عام ١٧٩٦ فقضى ثلاث سنوات حراً طليقاً يقرأ ما يشاء فقرأ «إدوارد جيبون» و«مونتسكيو» وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة. وهنا في «برن» توافر على قراءة «كانط» بامعان شديد لا سيما ما كتبه في الأخلاق والدين خصوصاً وإنه تخرج في نفس السنة التي أصدر فيها الفيلسوف النقدي كتابه «الدين في حدود العقل» وهو كتاب أحدث ضجة كبرى في ألمانيا حتى اضطر «كانط» إلى الإعتذار للسلطات الرسمية والتعهد للملك فردريك وليم «بعدم العودة إلى الكتابة في مسائل الدين..». وتشير كتابات هيجل المبكرة إلى أنه درَسَ «كانط» بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية في المعهد. أما «نقد العقل الخالص» الذي صدر وهيجل في الحادية عشرة فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأه إلا بعد ذلك بفترة طويلة.

وفي برن وقع هيجل أسيراً لكانط وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها «نول Nohl» عام ١٩٠٧ منها «وضعية الديانة المسيحية»، و«حياة يسوع»، وقد هاجم في هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسراً الأسباب التي حوّلت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة إذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين. «فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعياد دينية.. وكل شيء فيها حتى الإفراط في الشراب ـ مقدس عند بعض الآلهة.. أما معظم أعيادنا العامة فان الفرد يتقدم للمشاركة في القربان المقدس في ثياب الحداد ذليلاً مكسور الخاطر.. بينما الإغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب يضعون أكاليل الزهور ويرتدون ملابس زاهية الألوان..»[١٠] وهو يقارن بين سقراط والسيد المسيح فيقول مفضلاً الفيلسوف الأثيني: «بالطبع لم يسمع إنسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل، وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقي عظات في بلاد اليونان..؟ إنه لم يستهدف إلا تنوير الأذهان فحسب، ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محدداً: ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء بسواء. فلم يكن رئيساً عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة... ولم يفكر أن ينظم

---

(١٠) Walter Kaufmann: From Shakespeare to Existentialism p. 134.

جماعة تكون له حرس شرف: بزي واحد، وتدريب واحد، وشعار واحد، جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه إلى الأبد، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذاً. . وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم، وكثيرون غيرهم كانوا قواداً عظاماً وساسة وأبطالاً من كل ضرب. . ولم يدع لواحد منهم مبرراً أن يسأل: كيف، كيف. .؟ أليس هذا ابن «سفرونيسكس Sophroniscus» أنىّ له كل هذه الحكمة التي يتجرأ ويعلمنا اياها. .[11] ولم يحاول قط أن يضايق أحداً أو أن يفاخر بما له من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذي لا يؤثر إلّا في الجهلاء والسذج. .»[12].

٦ ـ هيجل يكتب في يينا المقالات السبع الأولى ١٨٠١ / ١٨٠٣

ظل هيجل في فرانكفورت حتى توفي والده عام ١٧٩٩ فورث ما يقرب من ثلاثمائة جنيه فظن نفسه ذا يسار فكتب إلى شلنج ـ وكان أستاذا بجامعة يينا منذ ١٧٩٨ ـ يستفتيه في المكان الذي يستطيع أن يروّح فيه الانسان عن النفس؟ لكن تطلعه إلى المنصب الجامعي كان شديدا ومدينة يينا تغريه ففيها «موجة الآداب» على حد تعبيره وهي مركز الحياة العقلية الألمانية بأسرها: فهي تضم جوته وشيلر وفشته وشلنج وكذلك الشعراء الرومانتيكيين بحماسهم الجارف، فليس إلى مقلومتها من سبيل.

وصل هيجل إلى يينا في يناير عام ١٨٠١ وعادت صداقته القديمة مع شلنج وسرعان ما قرر الاثنان اصدار جريدة فلسفية، كتب فيها هيجل خمس مقالات وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر شلنج يينا. أمّا هذه المقالات الخمس فهي (١) ـ «في طبيعة النقد الفلسفي». (٢) ـ «الحس المشترك وتناوله للفلسفة كما يظهر من تحليل مؤلفات هركروج Herrkrug» (٣) ـ «المذهب الشكي وشولتسه Shultze» (٤) ـ «الايمان والمعرفة» (٥) ـ «في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي، ومكانته في الفلسفة العلمية، وصلته بعلوم القانون الوضعية». ولقد كتب هذه المقالات كلها في الفترة من ١٨٠٢ / ١٨٠٣.

---

(١١) يشير هيجل بذلك إلى الواقعة المعروفة التي تُروى حين عاد السيد المسيح إلى مسقط رأسه في الناصرة: «وكان الجميع يشهدون له، ويتعجبون من كلمات النعمة الخارجة من فمه، ويقولون: أليس هذا ابن يوسف؟» انجيل لوقا الاصحاح الرابع ٢٢٠.

(١٢) W. Kaufmann: From Shakespeare to Existentialism 135.

لكن هناك مقالين سبقا هذه المقالات الخمس فقد كان أول ما نشره في هذه المدينة كتيب صغير يزيد قليلاً عن مائة صفحة عنوانه إذا ما ترجم كاملاً: «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج، وعلاقة ذلك باسهامات راينهولد في الكشف عن وضع الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور في الحكمة الدنيوية». ولكي يكون له الحق في إلقاء محاضرات بجامعة يينا كان عليه أن يكتب بحثاً باللغة اللاتينية فكتب في أغسطس عام ١٨٠١ بحثاً بعنوان «بحث فلسفي في مدار الكواكب» فظفر بحق التدريس وتابع محاضراته نفر ضئيل جدا من الطلاب لا يزيد عن أحد عشر طالباً.

أما العمل الرئيسي الذي صدر في نهاية هذه الفترة التي اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته ــ فهو كتابه «ظاهريات الروح» الذي أتمه في الليلة السابقة لمعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦). وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحي بينه وبين شلنج فقد بدأ هيجل يشق طريقا خاصا في الفلسفة. وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئاً واحداً. وكان مركز هيجل لا يزال مزعزعاً في «يينا» حتى جاء الاحتلال الفرنسي فاضطر إلى الاختفاء في منزل أحد تلاميذه إلى أن تنتهي هذه الحملة. وفي ٦ فبراير ١٨٠٧ وضعت كريستيان شارلوت ــ وهي زوجة مهجورة لخادم عند أحد الاشراف طفلاً غير شرعي لهيجل اسمه «لودفيج» ظل بعيداً عنه ومصدرا لمتاعب لا حصر لها إلى أن ضمه هيجل إلى أسرته عام ١٨١٦، وتوفي قبل أبيه بشهرين (٢٨ أغسطس ١٨٣١).

رحل هيجل بعد ذلك إلى «بامبرج Bamberg» ١٨٠٧ ليرأس تحرير جريدة هناك، وهي صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٠٨.

٧ ــ الزواج والاستقرار:

وفي ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح هيجل ناظراً للمدرسة الثانوية في «نورمبرج» حيث لبث في هذا المنصب ثماني سنوات (حتى عام ١٨١٦) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات، وكان الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المادة التي يتغيب أستاذها. وقد جمعت الدروس التي ألقاها على الطلاب في هذه المدرسة في كتاب «المدخل الفلسفي» الذي نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته.

وفي إبريل ١٨١١ تعرّف على «ماري فون توشر» وهي فتاة من أسرة نبيلة واقترن بها في سبتمبر من نفس العام وكانت في سن العشرين أما هو فكان في الحادية والأربعين وكان زواجاً سعيداً للغاية أعقب طفلين هما كارل (١٨١٣ ـ ١٩٠١) الذي لمع كأستاذ للتاريخ (وهو الذي أشرف على نشر الطبعة الثانية من الكتاب الذي نترجمه اليوم) وامانويل (١٨١٤ ـ ١٨٩١) الذي حقق أمنية جده في أن يرى هيجل قسيساً ـ فأصبح راعياً رسولياً، واكتمل شمل الأسرة حين انضم إليها «لودفيج» عام ١٨١٦. وفي «نورمبرج» ظهر المنطق الموضوعي عام ١٨١٢ وهو الجزء الأول من كتابه «علم المنطق» الذي اكتمل بظهور الجزء الثاني «المنطق الذاتي» عام ١٨١٦، وقد شجعه هذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة فخلف «ج. هـ. فريز» في كرسي الفلسفة في جامعة «هايدلبرج» ومن المحاضرات التي ألقاها في هذه الجامعة نشر «موسوعة العلوم الفلسفية» عام ١٨١٧ وهي عرض لمذهبه كله.

٨ ـ قمة المجد: هيجل في برلين:

كان هيجل قد ضاق ذرعاً بجامعة «هايدلبرج» لأنها على الرغم من مكانتها فهي وسط محدود لم يكن كافيا لنشر فلسفته فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية خاصة وقد خلا كرسي الفلسفة بجامعة برلين بوفاة فشته. وفي ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه «ألتنشتين» وزير التعليم هذا المنصب فقبله على الفور، وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيجل المنصب حتى أن شقيقة أحد الوزراء هي التي تولّت البحث عن مقر لسكناه، وهذا وحده دليل على المكانة التي سيحتلها هيجل في الفلسفة والسياسة بعد ذلك. وقد بدأ يلقي محاضراته في ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصا في فلسفة القانون ولهذا فان العمل الكبير الذي ألفه في هذه الفترة كان: «أصول فلسفة الحق أو القانون» وقد ظهر عام ١٨٢١. وانتشرت الهيجلية في هذه الفترة حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة، وبعد أن كان عدد طلابه محدوداً توافد عليه المئات من الطلاب من جميع انحاء البلاد، بل أصبح الايمان بالهيجلية من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقي في هذه الوظائف حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبي فصل من الجامعة لأنه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيجلية. وابتداء من عام ١٨٢٣ بدأ الأساتذة في تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من الهيجليين المتحمسين، ومن تلاميذه المشهورين في هذه

الفترة «جانز» و«مارهينكه» و«بومـان» و«أردمان» و«روزنكـرانتس» و«كونـوفيشر» وغيرهم.. وقد جرّت عليه هذه الشهرة الكثير من العداء خاصة وأن بعض تلاميذه اندفع في حماس إلى الزعم بأن «كل من ليس هيجلياً فهو أحمق وجاهل». ومن هنا وقعت العداوة بينه وبين بقية الفلاسفة في عصره، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين «شلير ماخر»، فترت ثم انقلبت إلى عداء وهجوم صريح. وانتهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذه بعنوان «الدين في صلته الوثيقة بالعلم» عام ١٨٢٢ وراح يسخر مرّ السخرية من نظرية «شلير ماخر» في الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس عقلاً هنالك قال هيجل: «لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة واخلاصا لسيده، ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية..» فلم يغفر له «شلير ماخر» هذه السخرية الأليمة القاسية فوقف في سبيل اختياره عضواً في أكاديمية العلوم في برلين التي كان يسيطر عليها.

وفي هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات والرحلات فزار باريس وسافر إلى هولندا عام ١٨٢١ كما ذهب إلى فينا في العام التالي وأعجب بالأوبـرات الموسيقية، وفي عام ١٨٢٩ زار كارلسباد وبراغ ثم أصبح مديراً لجامعة برلين عام (١٨٢٩ ــ ١٨٣١) وكانت شهرته قد عمّت أرجاء ألمانيا. وفي صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا لأوّل مرة في برلين فانتقل هيجل إلى الريف ولما انحسر الوباء حتى كاد أن يختفي عاد ليستأنف دروسه في ١٠ نوفمبر لكنه مرض في ١٣ وتوفي في ١٤ نوفمبر ١٨٣١ ــ وكان موته مظاهرة كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العظمى التي تبوأها هيجل في هذا العهد.

ثانيا: عصر هيجل

سبق أن ذكرنا أن عصر هيجل كان يموج بتيارات متضاربة في السياسة، والأدب والفلسفة.. ألخ. والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم الفلسفة الهيجلية على نحو دقيق ما لم نلم بطرف ــ على الأقل ــ من أحداث هذا العصر. وتلك نفسها فكرة هيجل الذي يقول في تصديره «لفلسفة الحق»: «إن كلا منا هو ابن عصره، وكذلك فإن الفلسفة هي عصرها ملخصا في الفكر. وكما أن من الحمق أن نتخيل إمكان تجاوز الفرد لعصره، فكذلك من الحمق أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لعصرها الخاص»(1). ولما كان من المتعذر دراسة العصر الذي عاش فيه هيجل بالتفصيل، فسوف نكتفي بذكر الجدول الآتي الذي يبين أهم الأحداث التي وقعت في عصر هيجل، وقد صنفه «كوفمان» في كتابه عن هيجل.

أهم الأحداث التي وقعت في عصر هيجل

السنة	أحداث العصر	أحداث خاصة بهيجل
١٧٢٩	ميلاد الأديب الألماني «لسنج»، وصديقه الفيلسوف الألماني «موسى مندلسون»	
١٧٣٢	ميلاد الموسيقار النمسوي فرانز هايدن	جورج لودفيج هيجل (الآب)
١٧٤١		ماريا ماجدلينا فروم (الأم)
١٧٤٣	ميلاد ف. هـ. ياكوبي	

(١) G.W.F. Hegel: «The Philosophy of Right» Eng. Trans. by T. M. Knox p. II

١٧٤٤ ميلاد هردر.

١٧٤٦ أول كتاب لكانط: «أفكار حول التقدير الحقيقي للقوى الحية».

١٧٤٩ ميلاد جوته أديب ألمانيا الأكبر في ٢٨ أغسطس.

١٧٥٦ ميلاد الموسيقار النمسوي موتسارت.

١٧٥٩ ميلاد «شيلر» و«هاندل» والشاعر الاسكتلندي «روبرت بيرنز».

١٧٦٢ ميلاد الفيلسوف الألماني «فشته».

١٧٦٤ فينكلمان يصدر كتابه الشهير «تاريخ الفن عند القدماء».

١٧٦٥ المقالات الجديدة عن العقل البشري، للفيلسوف الألماني ليبنتز تصدر وفيها مناقشة لآراء لوك التي عرضها في كتابه «مقال عن العقل البشري».

١٧٦٦ لسنج يصدر كتابه «لاوكؤون».

١٧٦٧ ميلاد ا. ف. شليجل.

١٧٦٨ ميلاد «شلاير ماخر» ــ وفاة «فينكلمان».

١٧٦٩ ميلاد نابليون بونابرت. — تزوج الوالدان في ٢٩ سبتمبر.

١٧٧٠ ميلاد الموسيقار بيتهوفن، والشاعر «هولدرلين»، والشاعر الإنجليزي وردزورث. — ميلاد هيجل في ٢٧ أغسطس.

١٧٧٢ ميلاد ف. شليجل، ونوفاليس، والشاعر الانجليزي كوليردج. ولودفيج تيك.

١٧٧٣ ميلاد فريز Fries ــ جوته يصدر في نفس العام أولى مسرحياته «جوتس». — ميلاد كريستين شقيقة هيجل.

١٧٧٤ أول قصة لجوته: «آلام فارتر».

١٧٧٦ إعلان استقلال الولايات المتحدة الامريكية. وفاة الفيلسوف الإنجليزي دفيد هيوم، وميلاد الفيلسوف والمربي الألماني هربارت.

١٧٧٨	وفاة فولتير و«روسو».	ميلاد كريستيانا شارلوت يوحنا فيشر (أم لودفيج ابن هيجل غير الشرعي).
١٧٧٩	لسنج يصدر مسرحيته الشهيرة «ناتان الحكيم» ــ وجوته يصدر مسرحيته «ايفيجيني في توريد»، والموسيقار جلوك يؤلف أروع أوبراته ايفيجيني في توريد».	
١٧٨٠	لسنج يصدر كتابه «تثقيف الجنس البشري».	
١٧٨١	وفاة لسنج. كانط يصدر كتابه «نقد العقل الخالص» وشيلر يصدر مسرحيته «قطاع الطرق»، وفوس Voss يترجم «الأوديسا».	
١٧٨٣	كانط يصدر كتابه «مقدمات لكل ميتافيزيقا»، ومندلسون يصدر « أورشليم ».	وفاة والدة هيجل في ٢١ سبتمبر وهو في الثانية عشرة.
١٧٨٥	كانط يصدر «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ــ وياكوبي يصدر «مذهب اسبينوزا».	
١٧٨٦	وفاة فردريك الأكبر ــ موتسارت يؤلف أوبرا «زواج فيجارو». ياكوبي يهاجم «مندلسون».	
١٧٨٧	كانط يصدر الطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل الخالص». جوته يعيد كتابة مسرحيته «ايفيجيني في توريد» ــ ميلاد الشاعر الألماني لودفيج أولاند L' Uhland ــ ووفاة مؤلف الأوبرا الألماني جلوك Gluck'.	
١٧٨٨	ميلاد شوبنهور ــ وميلاد الشاعر أيشندروف ــ وميلاد الشاعر الإنجليزي بايرون.	هيجل يتخرج من المدرسة الثانوية، ويلتحق بمعهد توبنجن الديني.

كانط يصدر كتابه «نقد العقل العملي»
وموتسارت يؤلف «سيمفونية جوبتر».

١٧٨٩ اندلاع الثورة الفرنسية
ياكوبي يصدر الطبعة الثانية من كتـاب «مذهب اسبينوزا».
شيلر يصدر كتابه: «التاريخ العام».

١٧٩٠ كانط يصدر كتابه «نقد ملكة الحكم» ــ جوته يصدر قصة «فاوست».
هيجل يحصل على الشهادة في الفلسفة من معهد توبنجن.

١٧٩١ موتسارت يؤلف «الناي السحري» و«صلاة الجناز».. ويموت.
ميلاد ماري فون توشر زوجة هيجل.

١٧٩٢ الفرنسيون يبدأون في ترديد عبارة «غزو ألمانيا».
فشته يصدر كتابه «نقد لكل وحي»،
ميلاد الشاعر الأنجليزي «شللي» ومؤلف الأوبرا الايطالي روسيني Rossini.

١٧٩٣ إعدام لويس السادس عشر.
كانط يصدر كتابه «الدين في حدود العقل الخالص» ــ موجة عنيفة تجتاح فرنسا مطالبة بإلغاء الديانة المسيحية وتمجيد العقل.
ترقية نابليون من رتبة كابتن إلى رتبة جنرال.
مقالة شلنج الأولى (٦٨ صفحة عن الأساطير).
هيجل يكتب مقالة «الديانة الشعبية» (نشرها نول عام ١٩٠٧ ضمن مؤلفات الشباب اللاهوتية) ويؤدي الامتحان الأخير في اللاهوت في معهد توبنجن ثم يذهب إلى مدينة بيرن في سويسرا ليعمل مدرساً خصوصياً.

١٧٩٤ إعدام روبسبير.
فشته يصدر كتابه «مذهب العلم».

١٧٩٥ بروسيا تعرض على فرنسا تقسيم بولندا ثلاثة أقسام.
كانط يصدر كتابه «السلام الدائم»
شلنج يصدر «حول الأنا».
هيجل يكتب مقالات أخرى: «حياة يسوع»، «وضعية الديانة المسيحية»، (وقد نشرا فيما بعد عام ١٩٠٧).

السنة	الأحداث	هيجل
	شيلر يصدر: «التربية الجمالية للإنسان» وجوته يصدر قصته: «تلمذة فلهلم مايستر». ميلاد الشاعر الانجليزي «كيتس».	
١٧٩٦	الفرنسيون يغيرون على جنوبي ألمانيا. حملة نابليون الشهيرة على إيطاليا. جوته يصدر «تلمذة فلهلم مايستر الكتاب السابع والثامن». وفاة الشاعر الاسكتلندي روبرت بيرنز.	هيجل يقوم بنزهة في جبال الألب السويسرية ثم يغادر بيرن.
١٧٩٧	كانط يصدر «ميتافيزيقا الأخلاق». (جزآن) وشلنج «أفكار لفلسفة الطبيعة ـ وهيلدرلين قصته الغنائية «هيبريون» الجزء الأول، وفاة شوبيرت Schubert.	هيجل يذهب إلى فرانكفورت ليعمل مدرساً خصوصياً.
١٧٩٨	الفرنسيون يستولون على روما، ويسجنون البابا في فرنسا. فشته يصدر «فلسفة الأخلاق» ويتهم بالإلحاد. حملة نابليون على مصر. نابليون أول قنصل. كانط يصدر «علم الأنثروبولوجيا» شيلنج يصدر «في روح العالم».	
١٧٩٩	فيشته يصدر «نداء إلى الجمهور» ويغادر فيينا إلى برلين. شلنج يصدر «التخطيطات الأولى لفلسفة الطبيعة». شلير ماخر يصدر «في الدين». هيلدرلين يصدر الجزء الثاني من قصته الغنائية «هيبريون».	هيجل يكتب مقالة: «روح الديانة المسيحية ومصيرها». (نشرها نول ضمن مؤلفات الشباب اللاهوتية عام ١٩٠٧) وفاة والده في ١٤ يناير.

ميلاد «هايني» و«بلزاك».

١٨٠٠ الفرنسيون يغزون إقليم بافاريا.
كانط يصدر «المنطق».
فشته يصدر «مصير الانسان».
شلنج يصدر «مذهب المثالية الترنسندنتالية».
شيلر يصدر المسرحية الثلاثية: «فالنشتين».

١٨٠١ فشته: «تقرير واضح وضوح النهار إلى الجمهور».
شلير ماخر يصدر «مناجاة»
شيلر يكتب مسرحيته: «ماري استيوارت».
ا. ف. شليجل يترجم «هاملت» لشكسبير.
وفاة نوفاليس.

هيجل يذهب إلى يينا ويكتب «الفرق بين مذهبي فشته وشلنج» يكتب رسالة باللاتينية عنوانها «مدار الكواكب». ٢٧ أغسطس عيد ميلاده (٣١) ينال وظيفة محاضر بلا أجر بجامعة يينا وهي أول وظيفة له في السلك الجامعي.

١٨٠٢ نابليون يصبح قنصلا مدى الحياة.
شيلر يصدر مسرحيته «فتاة أورليانز».
كتابات نوفاليس تصدر في مجلدين.
شلنج يكتب كتابه «برونو».

هيجل يشترك مع شلنج في إصدار جريدة «النقد الفلسفي» ويكتب في المجلد الأول: «في طبيعة النقد الفلسفي»، «الحس المشترك وتناوله للفلسفة»، «العلاقة بين المذهب الشكي والفلسفة»، وفي المجلد الثاني: «الايمان والمعرفة» و«في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي، ومكانته في الفلسفة العملية، وصلته بعلوم القانون الوضعية».

١٨٠٣ شلنج يصدر «محاضرات في منهج الدراسات الأكاديمية». و«أفكار لفلسفة

السنة	الأحداث	هيجل
	الطبيعة» (طبعة منقحة)، ويغادر يينا إلى بلغاريا ويؤسس الجريدة الجديدة لعلم الطبيعة النظري. وفاة هردر.	
١٨٠٤	نابليون يجتاح أوروبا. وفاة كانط. كروج يخلف كانط في كرسي الفلسفة بجامعة كونجسبرج. فريز يصدر «مذهب في الفلسفة». شلنج يصدر «فلسفة الدين». شيلر يصدر مسرحيته «فهلم تل». بيتهوفن يؤلف «أوبرا فيدلو».	اختيار هيجل عضوا بجمعية
١٨٠٥	نابليون يصبح ملكاً على إيطاليا. فريز يصدر «في المعرفة، والإيمان، والتراث». وجوته يصدر «ابن أخ رامو» ميلاد روزنكرانتس (أول راو لسيرة حياة هيجل). بيتهوفن يؤلف «اورويكا». وفاة شيلر. فريز يصبح أستاذاً بجامعة هيدليبرج.	هيجل يصل إلى درجة أستاذ من الخارج لقاء مكافأة زهيدة ـ ويبدأ في الخريف في إلقاء محاضرات في تاريخ الفلسفة لأول مرة ـ ويبدأ في الشتاء في كتابة مذهبه.
١٨٠٦	انتصار نابليون في معركة يينا ـ انتهاء الامبراطورية الرومانية المقدسة التي أسسها شارلمان عام ٨٠٠ بعد الميلاد نابليون يدخل برلين. فشته يصدر: «الملامح الأساسية للعصر الحاضر». «السبيل إلى الحياة السعيدة». وشلير ماخر يصدر الطبعة الثانية	أول ذكر للظاهريات في سبتمبر بوصفها القسم الأول. هيجل يتم تأليف «ظاهريات الروح» في أكتوبر في الليلة السابقة لموقعة يينا.

	من كتابه «في الدين». وبيتهوفن: «كونشرتو الكمان».	
١٨٠٧	فريز يصدر «نقد جديد للعقل» في ثلاثة مجلدات ــ ومذهب فشته الجديد. شلنج ينشر بعض محاضراته. بيتهوفن يؤلف السيمفونية الخامسة.	اختيار هيجل في أول يناير عضوا شرفيا بالجمعية الفيزيائية في هايدلبرج. هيجل يكتب تصديراً لظاهريات الروح ويرسله إلى الناشر في ١٠ يناير. ينجب لودفيج وهو ابن غير شرعي في ٥ فبراير. يغادر يينا إلى بامبرج ليشترك في تحرير صحيفتها ــ ويصدر في ابريل أول كتبه: «ظاهريات الروح». شقيقته تصبح مربية أطفال.
١٨٠٨	فيشته يصدر «نداءات إلى الأمة الألمانية». ف. شليجل يكتب «لغة الهند وحكمتها». جوته يصدر «فاوست» الجزء الأول. بيتهوفن يؤلف «السيمفونية السادسة». ميلاد د. ف. شتراوس.	يغادر بامبرج إلى الخارج ليدير المدرسة الثانوية في نورمبرج والقيام بتدريس الفلسفة وغيرها من المواد.
١٨٠٩	شلنج يصدر المؤلفات الفلسفية المجلد الأول (جميع ما سبق ذكره) ولا يصدر شيئاً بعد ذلك من ١٨٠٧ حتى ١٨١٢. جوته يصدر «الأنساب المختارة». وفاة هايدن.	
١٨١١	فريز: «مجمل المنطق» و«نسق المنطق».	هيجل يخطب في ابريل ماريا فون توشر ويتزوجها في ٦ سبتمبر.

١٨١٢ حملة نابليون على روسيا.
جورج لودفيج (شقيق هيجل الوحيد) يقتل في المعركة.
السيمفونية السابعة والثامنة لبيتهوفن.
هيجل يصدر المنطق، المجلد الأول وينجب طفلة اسمها سوزانا تموت في نفس العام.

١٨١٣ هزيمة نابليون في ليبزغ.
شوبنهور يصدر «في مبدأ العقل» أول كتاب له.
ميلاد كيركجورد، والموسيقار فاجنر، وفيردي، ووالد نيتشه، وميلاد بوخنر، وهيبل.
هيجل يصدر المنطق المجلد الأول القسم الثاني، ويرزق بابنه كارل الذي أصبح فيما بعد أستاذاً للتاريخ.

١٨١٤ نابليون ينفى إلى جزيرة البا.
هيجل يرزق بأصغر ابنائه إمانويل الذي أصبح فيما بعد راعيا رسوليا.
شقيقته تعاني من المرض.

١٨١٥ عودة نابليون، هزيمة نابليون في معركة واترلو ـ ينفى إلى سانت هيلانة.
شلنج يصدر «في الأمور الإلهية».

١٨١٦ شوبنهور يصدر «في الرؤية والأولوية»
روسيني يؤلف «حلاق اشبيلية» فريز يغادر هايدلبرج إلى يينا.
هيجل يصدر المجلد الثاني من المنطق، ويعين أستاذاً بجامعة هايدلبرج خلفا لفريز.

١٨١٧ عيد فارتبورج.
هيجل يصدر الموسوعة وهي تصور مذهبه كله.
لودفيج ـ الإبن غير الشرعي ـ ينضم إلى الأسرة.

١٨١٨ ميلاد كارل ماركس.
هيجل يعين أستاذاً للفلسفة بجامعة برلين.
التحاق لودفيج بالمدرسة الثانوية.

١٨١٩ شوبنهور يصدر كتابه «العالم بوصفه إرادة وتمثلا».

١٨٢٠		شقيقته تمكث فترة في المستشفى.
١٨٢١	وفاة نابليون، والشاعر كيتس، وديستوفسكي، وبودلير، وفلوبير. جوته يصدر «فلهلم مايستر: سنوات التجوال».	هيجل يصدر آخر كتبه «أصول فلسفة الحق» في برلين.
١٨٢٢	وفاة الشاعر الإنجليزي الرومانتيكي شيللي. بيتهوفن يؤلف «سوناتا بيانيو».	
١٨٢٣	بيتهوفن يؤلف «السيمفونية التاسعة»	
١٨٢٤	وفاة الشاعر الإنجليزي لورد بيرون.	
١٨٢٥	بيتهوفن يكتب مقطوعات موسيقية قصيرة هي «الرباعيات» تعزفها أربع الآت.	لودفيج يترك وظيفته في مخزن الكتب ويلتحق بجيش المستعمرات الألماني.
١٨٢٦	وفاة جيفرسون، وفاة فوس Voss (مترجم هوميروس).	لودفيج يذهب إلى بافاريا.
١٨٢٧	هايني يصدر «ديوان الأغاني» وفاة بيتهوفن. وفاة بليك Blake	هيجل يصدر الطبعة الثانية من موسوعة العلوم الفلسفية (حوالي ضعف الطبعة الأولى)
١٨٢٨	وفاة شوبرت، وفاة المصور الإسباني فرنشسكو جويا.. «F. Goya» اعظم مصوري عصره.	
١٨٢٩	وفاة ف. شليجل.	
١٨٣٠	ثورة يوليو في باريس	هيجل يصدر الطبعة الثالثة من الموسوعة، ويعين مديراً لجامعة برلين.
١٨٣١		وفاة لودفيج في ٢٨ أغسطس، ووفاة هيجل بالكوليرا في ١٤ نوفمبر.

١٨٣٢ وفاة جوته

انتحار شقيقته في ٢ فبراير.
تلامذة هيجل يبدأون في
نشر مؤلفاته في ١٨ مجلداً
حتى عام ١٨٤٠.

ثالثاً: دراسة لفلسفة التاريخ

١ ـ محاضرات في فلسفة التاريخ:

لم يلبث أصدقاء هيجل ومريدوه أن كونوا جماعة فلسفية خاصة تحمل اسمه، أخذت على عاتقها نشر سائر المخطوطات التي تركها الفيلسوف، مع العناية بجمع محاضراته التي كان قد ألقاها على طلابه بجامعة برلين فنشر إدوارد جانز... Edward Gans «محاضرات في فلسفة التاريخ» عام ١٨٣٧ ـ وأعاد كارل هيجل ابن الفيلسوف نشرها عام ١٨٤٠ ـ كما أضاف جانز أيضاً مجموعة من الملخصات إلى «فلسفة الحق» التي كان هيجل قد نشرها عام ١٨٢١ ـ ونشر: هوتو Hotho «علم الجمال» كما نشر مارهينكه Marhinke «محاضرات في فلسفة الدين» ونشر ك. ل ميشيليه.. K. L Michelet «تاريخ الفلسفة» ولم تنشر كتابات هيجل المتقدمة إلا في مطلع القرن العشرين حين ظهر لأول مرة في عام ١٩٠٧ «الكتابات اللاهوتية المبكرة» التي نشرها هرمان نول H. Nohl ولم يلبث الناشرون أن اهتموا بمقالات هيجل ورسائله فقام بعضهم بنشرها ضمن مجموعة مؤلفاته حتى لقد بلغ عدد المجلدات التي تضمها الآن أعماله الكاملة حوالى ثلاثين مجلداً...[١].

وتعتبر محاضراته في فلسفة التاريخ التي نقدمها اليوم إلى قراء العربية أسهل مدخل للفلسفة الهيجلية فهي أكثر ملاءمة لدراسة هذا المذهب من «فلسفة الحق» التي تفترض في الطالب مقدماً علماً ببعض الأفكار عن الموضوع الذي يطالعه قبل

---

(١) هيجل أو المثالية المطلقة: للدكتور زكريا ابراهيم، الجزء الأول ص ٩٦ (١٩٧٠).

أن يبدأ في قراءته ــ كما يقول ادوارد جانز في طبعته الأولى لهذا الكتاب.

ولقد بدأ هيجل في القاء هذه المحاضرات خلال فترة وجوده في جامعة برلين التي دُعي إليها عام ١٨١٨، ولقد جُمعت المحاضرات من مذكرات طلابه طوال سنوات خمس هي محاضرات عام ١٨٢٢ / ١٨٢٣ وعام ١٨٢٤ ــ ١٨٢٥ وعام ١٨٢٦ ــ ١٨٢٧ وعام ١٨٢٨ ــ ١٨٢٩ وعام ١٨٢٩ ــ ١٨٣٠ وقد كتبها طلاب مرموقون نذكر منهم المستشار شولتسه Schulze (مدير التعليم العالي ببروسيا)، والقائد فون جريشم Von Griesheim، والأستاذ هوتو Hotho ودكتور فيردر Werder، ودكتور هيمان Heimann وابن الفيلسوف نفسه كارل هيجل الذي تولى تعديل وتنقيح الطبعة الثانية من الكتاب على نحو ما هي منشورة الآن. وقد كانت هذه المحاضرات تدور أساساً حول التاريخ القديم ذلك لأن هيجل لم يدرس العصور الوسطى والعصر الحديث بشيء من التوسع إلّا في محاضرات عام ١٨٣٠ ــ ١٨٣١ أمّا الجزء الأول من هذه المحاضرات والذي يطلق عليه عادة اسم «العقل في التاريخ» ــ وهو بمثابة مدخل فلسفي عام لفلسفة التاريخ ــ فقد اعتمد جانز في نشره أساساً (على الأقل في الجانب الأكبر منه) على مخطوطات عثر عليها بخط هيجل نفسه كان قد بدأ في كتابتها منذ عام ١٨٣٠ وعلى الرغم من أنها لم تكن مخصصة صراحة للنشر، فإن هيجل كان ينوي أن يجعلها المقدمات الأولى للمحاضرات التي يلقيها عن فلسفة التاريخ. ولهذا فربما كان هذا القسم من الكتاب هو القسم الذي كتبه هيجل نفسه ولم يعتمد فيه الناشر على مذكرات الطلاب لكن: في اللحظة التي انتهت عندها الشذرات المكتوبة بخط هيجل بدأت المهمة الحقيقية: وهي إعطاء صورة متكاملة عن الكتاب ككل، كما يقول جانز في مقدمته الأولى التي صدّر بها طبعته.

٢ ــ طرق الكتابة التاريخية:

يمكن أن ننظر إلى «فلسفة التاريخ»[٢] بمنظورين أساسيين: المنظور الأول يجعلها دراسة لمناهج البحث، أعني للطرق التي يمكن أن يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية، والكشف عن مدى صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعية في التاريخ.. الخ، أعني باختصار فحصاً نقدياً دقيقاً لمنهج

(٢) كان فولتير أول من صاغ مصطلح فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وإن قصد بها التحليل النقدي للتاريخ.

المؤرخ. وهذا ما يسمى أحياناً بالنشاط التحليلي للفلسفة. لكن هناك منظوراً آخر لفلسفة التاريخ ــ وهو النشاط التركيبي. وفيه لا يدرس الفيلسوف مناهج البحث في التاريخ وإنما يقدم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل. ولقد قام هيجل في كتابه هذا بتقديم هذين المنظورين معا فناقش أولاً الطرق المختلفة التي يمكن أن يكتب بها التاريخ، ثم قدم لنا وجهة نظره عن مسار التاريخ البشري بأسره.

ويبدأ هيجل بأن ينبهنا إلى أنه لا ينوي أن يعرض علينا مجموعة من الملاحظات العامة حول التاريخ أو أن يقدم تاريخاً جزئياً قومياً، أعني تاريخ أمة من الأمم، بل التاريخ الكلي أو التاريخ العام أعني تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري بغض النظر عما في هذا التاريخ[٣]. وهو لهذا يبدأ بفحص المناهج المختلفة التي يمكن أن يكتب بها التاريخ وحصرها في ثلاثة هي:

التاريخ الأصلي، والتاريخ النظري، والتاريخ الفلسفي. ولا بد من وقفة قصيرة عند كل منها:

أولاً ــ التاريخ الأصلي:

المقصود بالتاريخ الأصلي ذلك التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش «أصل» الأحداث ومنبعها فهو ينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين كما هو، وهو حين يقوم بنقل الأحداث فإنه يحملها إلى عالم التصور العقلي فتحوّل بذلك من إطارها الخاص إلى إطار داخلي هو تصور عقلي تماماً كما يستوحي الشاعر من الصور المادية التي ينفعل بها صوراً ذهنية.

ويمكن أن نوجز أهم خصائص هذا اللون من التاريخ على النحو التالي:

١ ــ المؤرخ يعيش الأحداث التي يرويها وبالتالي فإن روح العصر التي شكلت الأحداث هي نفسها التي شكلت المؤرخ.

٢ ــ تكون الفترة التي يكتبها المؤرخ عادة فترة قصيرة نسبياً.

٣ ــ المؤرخ يهتم برواية أشكال فردية من الأحداث والأشخاص وأمور غير ممحصة.

٤ ــ الهدف من روايته احداث نفس الوضوح الذي كان لها عنده بفضل

---

(٣) لاحظ أننا هنا أمام خاصية أساسية للموقف الفلسفي الذي يدرس الموضوع ككل في مقابل الموقف العلمي الذي يهتم بشريحة معينة يجعلها موضوع دراسته.

ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي سمعها.

ويمكن أن نأخذ ما كتبه مؤرخنا الكبير عبد الرحمن الجبرتي مثلاً لهذا اللون من التاريخ فهو يكتب عن فترة قصيرة، ويروي الأحداث التي عاشها أو التي سمع عنها، في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر الهجري (الثامن عشر، والتاسع عشر الميلادي) في كتابه «عجائب الآثار، في التراجم والأخبار» ـ الذي يقول في مقدمته:

«إني كنتُ سودتُ أوراقاً في حوادث آخر القرن الثاني عشر وما يليه، وأوائل الثالث عشر الذي نحن فيه.. جمعتُ فيها بعض الوقائع إجمالية. وأخرى محققة تفصيلية. وغالبها محن أدركناها، وأمور شاهدناها. واستطردت في ضمن ذلك سوابق سمعتها، ومن أفواه الشيخة[٤] تلقيتها وبعض تراجم الأعيان المشهورين من العلماء والأمراء المعتبرين. وذكر لُمع من أخبارهم وأحوالهم، وبعض تواريخ مواليدهم ووفياتهم»[٥]. ويقول في موضع آخر أنه كان يدون الحوادث في «طيارات»، ثم يعود إليها بالتفصيل والشرح والإضافة: فهو يسجل في مذكراته الحوادث اليومية، ثم يتوسع فيها. وقد سجل حوادث السنين الأولى رواية عن أبيه وعن شيوخه وأصدقائه الذين شهدوها، أو سمعوها، ورجع في ذلك إلى سجلات الدولة من دفاتر الكتبة وغيرها، وذلك من أوائل القرن إلى سبعين سنة منه، ثم يقول: «إن ما بعد السبعين إلى التسعين، أمور شاهدناها ثم نسيناها، وتذكرناها، ومنها إلى وقتنا أمور تعقلناها وقيدناها وسطرناها». وواضح أنه شاهد بنفسه، وسجل ما شاهد، وإن كان أراد ما بعد التسعين لا السبعين. أما الطريقة التي اتبعها في تدوين الكتاب، فقد جعلته أشبه بجريدة يومية أو أسبوعية، تسجل الحوادث الواقعة، بلا ترابط ولا توحيد أو تأليف، فترى الرجل أو الحادثة تذكر في مواضع متفرقة متباعدة من الكتاب حسبما تجيء المناسبة. لكنه يقول في ذلك كله: «إني لم أخترع شيئاً من تلقاء نفسي والله المطلع على أمري وحدسي». و«لا أكتب حادثة حتى أتحقق صحتها بالتواتر والاشتهار».

وهو يحاول أن ينقل للعصور القادمة صورة صادقة عما جرى في عهده، بحيث تبقى حية واضحة أمام تصور الأجيال في المستقبل فهو ـ مثلاً يصف كيف

---

(٤) الشيخة: جمع شيخ.

(٥) تاريخ الجبرتي ـ ص ٣ ـ طبعة دار الشعب ـ القاهرة ١٩٥٨.

ضرب الفرنسيون القاهرة إبان ثورة القاهرة الأولى (عام ١٧٩٨) فيقول: «.. وتعمّدوا بالخصوص الجامع الأزهر وحرروا عليه المدافع والقنبر، وكذلك ما جاوره من أماكن المحاربين: كسوق الغورية، والفحامين. فلما سقط عليهم ذلك ورأوه، ولم يكونوا في عمرهم عاينوه، نادوا: «يا سلام، من هذه الآلام يا خفي الألطاف نجنا مما نخاف!» وهربوا من كل سوق، ودخلوا في الشقوق. وتتابع الرمي من القلعة والكيان.. حتى تزعزعت الأركان، وهدمت في مرورها حيطان الدور، وسقطت في بعض القصور، ونزلت في البيوت والوكائل، فأصمت الأذان بصوتها الهائل»(٦). فهنا يعطينا الجبرتي صورة حية ليوم مشهور في تاريخ مصر الحديثة هو يوم الأحد ٢١ أكتوبر سنة ١٧٩٨ الذي وقعت فيه معركة كبرى بين الشعب الأعزل وقوات نابليون المسلحة تسليحاً جيداً لم يألفه المصريون من قبل، وهو يروي الأحداث التي وقعت بوصفه شاهد عيان، رأى وسمع وانفعل بما جرى ثم نقله كما هو بقدر استطاعته لكي يحدث في الأجيال القادمة نفس الأثر الذي أحدثه في نفسه لحظة وقوعه، ولكي يثير عندها ما أثار لديه من مشاعر، وعواطف، وأحاسيس بحيث تتخيل هذه الأجيال نفسها وهي تحيا وسط هذه الأحداث: فالغرض من تأليفه لكتابه -كما يقول الجبرتي نفسه- الوقوف على الأحوال الماضية من حيث هي، وكيف كانت...(٧) ولم أقصد بجمعه خدمة ذي جاه كبير، أو طاعة وزير أو أمير...(٨) لكنه قصد كما سبق أن ذكرنا نقل صورة حية وواضحة للأجيال القادمة، وإن كان الجبرتي يقول مع ذلك إن رؤية الأحداث التي وقعت لحظة وقوعها، والحياة في داخلها تكون أكثر ثراء من تمثلها في المستقبل، وهو لهذا يخشى ألّا تحدث الصورة التي ينقلها نفس الأثر الذي كان لديه، فيصف ليلة دخول الفرنسيين القاهرة وهزيمة المماليك بأنها: «كانت ليلة وصباحها في غاية الشناعة، جرى فيها، ما لم يتفق مثله في مصر، ولا سمعنا بما شابه بعضه في تواريخ المتقدمين، فما راءٍ كمن سمع!...(٩).

وواضح أن روح العصر التي عاش فيها الجبرتي -تلك التي شكلت

---

(٦) المرجع السابق ص ١٧٤ - وقارن أيضاً ما يقوله الجبرتي في كتابه: «مظهر التقديس، بزوال دولة الفرنسيس» الجزء الأول ص ١٣٠.

(٧) «عجائب الآثار، في التراجم والأخبار» ص ٣.

(٨) نفس المرجع ص ٥.

(٩) نفس المرجع ص ٢٥٣.

الأحداث التي يرويها ـ قد شكلت أيضاً مؤرخنا، وهذا ظاهر بجلاء في طريقة تفكيره، وفي ثقافته عموما، ولغته وأسلوبه بصفة خاصة، حتى إننا كثيراً ما نراه يستخدم في رواياته للأحداث كلمات فرنسية كان يستخدمها نابليون وقواده حتى أنها كانت متداولة في ذلك الحين فهو يقول: «.. إن المهدي، والصاوي، ما هم «بونو» أي ليسوا طيبين..»[١٠] كما يستخدم الكثير من الألفاظ التركية والكلمات والتعبيرات المصرية الشعبية التي لا يزال كثير منها متداولاً إلى الآن فيقول: «إن النار «رعت ووجت»، وأن النيل «انهبط» يعني انخفض ماؤه، وأن سعر القمح «شطح» أي ارتفع، و«تحنجل في مشيه» و«قشلان» بمعنى مفلس، و«كثر العياط»، وزاد تنطيطهم، و«النفخة» بمعنى الغرور، «وكل الوقايع زلابية»، و«قارب شيحة»، ونجده يذكر «الكبة» وهو يريد الطاعون كما يستخدم كلمة «حرفوش»، وجمعها حرافيش وهي تعني أحد أبناء البلد، و«القنبر» بمعنى القنابل.. إلخ إلخ[١١].

الجبرتي، إذن، مثل جيد لما يريد أن يقوله هيجل عن المؤرخ الأصلي، فهو يعيش مع «أصل» الأحداث التي يرويها. و«المصنع» الذي تصنع فيه الأحداث وتتشكل فيه عقلية المؤرخ واحد. غير أن هيجل يثير اعتراضاً قد يرد على ذهن القارىء وهو: هَبْ أن الجبرتي ـ مثلاً ـ ذكر خطباً على لسان «الشيخ عبد الله الشرقاوي» أو غيره من كبار العلماء في ذلك الوقت لم يقلها الشرقاوي بالفعل، أفلا يكون المؤرخ الأصلي في هذه الحالة قد خرج عن روح العصر وأحداثه وتجاوز ذلك المصنع الذي تُصنع فيه الأحداث والوقائع..؟

ويرد هيجل على هذا الاعتراض بأن ذلك ربما يحدث لكن مثل تلك الخطب في هذه الحالة سوف تبدو كما كان من الممكن جداً أن يقولها؛ أعني أنها صيغت «بروح العصر» أيضاً. فإذا كان ثوكيدز[١٢]، قد ذكر خطباً على لسان بركليز لم يقلها الأخير على الإطلاق ـ فانه لا بد أن يؤكد مع ذلك، أنها لم تكن غريبة عن شخصية بركليز نفسه أعني انه كان يمكن أن يقولها لأنها صيغت بنفس العقلية، وبروح العصر الذي عاشه بركليز. ومن هنا فإن ما يرويه المؤرخ الأصلي على لسان أحد القادة أو الزعماء ليس نسقاً مزيفاً من أفكار يختلقها، بل هو نسخة مطابقة غير مشوهة، لعاداتهم العقلية والخلقية.

---

(١٠) نفس المرجع ص ٣٢٩.

(١١) نفس المرجع السابق ص ٩٤٥ ـ ١٠٤٦.

(١٢) هذا هو المثل الذي ضربه هيجل. قارن فيما بعد ص ٦٦ من هذا الكتاب.

ويضرب هيجل أمثلة كثيرة لهذا اللون من الكتابة التاريخية يمكن حصرها على النحو التالي:

(أ) عند اليونان لدينا هيرودوت، وثوكيديدز، وأكسينوفون، فهم جميعاً عاشوا الأحداث التي كتبوها.

(ب) عند الرومان نجد «شروح» قيصر، وهي تلك المذكرات التي كتبها لكي يسجل فيها ذكرياته في ميادين القتال أثناء فتوحه في بلاد الغال Gaul(١٣). مع ملاحظة أن المؤرخ هنا هو أحد صناع التاريخ، وبالتالي، فما يكتبه عن اهدافه الخاصة وتحقيقه لها أو فشله فيها هو نفسه الذي يكون التاريخ في هذه الفترة.

(ج) في العصور الوسطى نجد أن «الرهبان» هم الذين احتكروا هذا اللون من الكتابة التاريخية بوصفهم كتاب حوليات، لكنهم كانوا على جانب كبير من السذاجة لأنهم انعزلوا عن الحياة النشطة. والأصل في هذا اللون من الكتابة التاريخية أن «يعيش» المؤرخ وسط تيار الأحداث لا أن ينعزل عنها، ومن هنا جاءت سذاجة كتاباتهم.

(د) في العصور الحديثة نجد أن هذه «المذكرات» التي يكتبها المؤرخ عن الأحداث التي يعيشها تروي، في الأعم الأغلب، أحداثاً ووقائع عسكرية تشبه إلى حد كبير مذكرات قيصر السالفة الذكر. ومن أمثلتها المذكرات التي كتبها الكاردينال الفرنسي «جان فرنسوا دي ريتز» J. F. de Retz عن الفترة التي سميت في فرنسا باسم «حرب الفروند» بين قائد الجيش والوزير الفرنسي «مزران» وكذلك كتاب فردريك الأكبر «تاريخ عصري».

ثانياً: التاريخ النظري:

اللون الثاني من الكتابة التاريخية يسميه هيجل بالتاريخ النظري، والسمة الأساسية التي تميزه هي أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها وإنما هو يجاوز العصر الذي يعيش فيه لكي يؤرخ لعصر آخر، كما هي الحال ـ مثلاً ـ حين يكتب مؤرخ معاصر في القرن العشرين تاريخ مصر الفرعونية، فهو يجاوز حدود

---

(١٣) قارن «قصة الحضارة» تأليف: ول ديورانت المجلد التاسع ص٣٦٣ ترجمة الأستاذ محمد بدران.

عصره إلى عصر آخر، ويروي أحداثاً لم يشهدها، ووقائع لم يعش أصلها كما كان يفعل المؤرخ السابق، فالمؤرخ في هذا اللون الثاني لا يقف عند أحداث عصره وما شاهده بنفسه، وإنما يعرض لتاريخ أمة من الأمم أو عصر من العصور يجاوز عصره، فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها، وتبدو في هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ وأسلوبه في عرض الوقائع، وتفسيره لبواعثها، فلكل مؤرخ طابعه الخاص الذي يتميز به.

وتتفرع هذه الطريقة الثانية في كتابة التاريخ، إلى أربعة أنواع أساسية تتسم كلها بسمة واحدة هي تجاوز المؤرخ لحدود عصره بحيث يكتب عن عصر لم يعش أحداثه، ويمكن أن تتلخص الأنواع الأربعة بإيجاز على النحو التالي:

١ ــ النوع الأول من التاريخ النظري يقترب كثيراً من التاريخ الأصلي أعني من الطريقة الأولى في الكتابة التاريخية خاصة إذا اقتصر غرض المؤرخ على سرد الأخبار التاريخية لبلد ما أو لشعب من الشعوب، أعني أنه يصبح قريباً من التاريخ الأصلي حين يصبح عرضاً لحوليات كاملة أو رواية لأحداث خلت، يحاول فيها المؤرخ أن يبرز الماضي في صورة واضحة كما لو أنه عاش الأحداث التي يرويها بالفعل، ولما كان من المستحيل على إنسان أن يعيش الماضي «لأن كلا منا ابن عصره، وربيب زمانه»، كما يقول هيجل في «فلسفة الحق» وفي نهاية فلسفة التاريخ[١٤]، فإن المؤرخ النظري في هذه الحالة سوف يبدو وكأنه يتعسف في ذكر الوقائع التاريخية لأنه يسقط أفكار عصره ومصطلحاته، ولغته، وثقافته ــ باختصار يسقط «روح عصره» هو على العصور الغابرة، ولهذا يظهر بوضوح أن الروايات التي يرويها لا تمثل روح العصر الذي يؤرخ له فيبدو متأثراً بأفكار عصره أكثر مما يبدو متأثراً بالحقيقة التاريخية[١٥]. فلا يتحرج مثلاً كما يفعل المؤرخ الروماني

---

(١٤) انظر فيما بعد ص ١١٠ ــ ١١٣.

(١٥) بعد حرب أكتوبر ظهرت مصطلحات خاصة لم تكن قائمة من قبل مثل، «العبور» و«المعابر» و«الثغرة».. الخ ووجدنا بعضاً من كتاب التاريخ الإسلامي يتحدثون، وهم يؤرخون للغزوات عن «عبور» المسلمين في موقعة كذا، وعن إقامة «معابر» لكي يعبر عليها المسلمون، وكيف أن اليهود في غزوة من الغزوات فتحوا «ثغرة» في صفوف المسلمين.. الخ. وهذا يدل على مدى تأثر المؤرخ بروح عصره ــ وإسقاطها على العصور التي يؤرخ لها؛ وقل مثل ذلك في الحديث عن «الاشتراكية» في عهد أحد الخلفاء.. الخ. فهذا كله يعني كتابة الماضي بروح الحاضر الذي يعيشه المؤرخ ويتأثر به أكثر مما يتأثر بالحقائق التاريخية.

الشهير ليفي Livy من أن يسوق على لسان أباطرة روما أو قوادها خطباً، وأقوالاً، شبيهة بما كان يكتب في عصره هو؛ ويصف المعارك كما لو كان من شهودها، ولكن وصفه يبلغ حداً من العمومية يجعله يصدق على أية معركة وفي أي عصر من العصور.

٢ ـ والنوع الثاني من التاريخ النظري هو ما يسميه هيجل بالتاريخ العملي أو البرجماتي الذي يهتم أساساً باستخلاص العبر والعظة، والمبادىء والقيم، والدروس الأخلاقية من أحداث الماضي، فهو يدرس التاريخ لا بقصد تفسيره أو عرضه أو فهم أحداثه أو الكشف عن العوامل التي تتحكم في سير الأحداث إنما الهدف الرئيسي من الرواية أو الدراسة التاريخية هو في النهاية استخلاص الدروس الماضية التي يمكن الاستفادة منها في العصر الحاضر. وكما يروي مؤرخنا الكبير عبد الرحمن بن خلدون في مقدمة كتابه الضخم: «كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومَنْ عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» ـ فإن «فن التاريخ، فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه أصول الدين والدنيا[١٦]».

ويرى هيجل أن هذا اللون من الكتابة التاريخية لا يمكن أن يحقق هدفه، أعني أن الشعوب والدول لا يمكن أن تتعلم من التاريخ أو أن تستفيد من دروس الماضي لأن التاريخ لا يعيد نفسه، وإنما هناك جديد تحت الشمس باستمرار في ميدان التاريخ إذْ أن كل عصر له ظروفه الخاصة، وهذا يتألف من نسيج فريد في نوعه تماماً، حتى أن سلوك الأمم، وتصرفات الشعوب والساسة لا بد أن تحكمها اعتبارات مرتبطة بعصرها تماماً، وبالعصر وحده، ومن هنا فإن الدروس المستخلصة من أحداث الماضي والمبادىء العامة التي يستخرجها المؤرخ لا تقدم أي عون للحاكم وسط ضغط الأحداث الكبرى، ومن غير المجدي الارتداد إلى ظروف مماثلة في الماضي للحكم على الحاضر على ضوء تلك الظروف؛ لأن مصائر الشعوب، والدول، ومصالحها، وعلاقاتها، ونسيج شؤونها المعقد في الحاضر، تمثل أمامنا ميداناً آخر يختلف أتم الاختلاف عن المصالح والعلاقات ونسيج الشؤون الماضية. ولهذا فقد كان القائمون على أمر الثورة الفرنسية على قدر كبير

---

(١٦) مقدمة ابن خلدون ص ١٢ (طبعة دار الشعب).

من السطحية عندما حاولوا الرجوع المستمر إلى أمثلة من تاريخ اليونان والرومان؛ فلا شيء أكثر اختلافاً من عبقرية الأمم الماضية إذا ما قيست بعبقرية عصرنا الراهن. وعلى ذلك فإن هيجل يرى أن المبادىء الأخلاقية التي تستخلص من التاريخ وكذلك الدروس والعظات.. الخ يمكن أن تصلح لتربية الأطفال تربية أخلاقية، وتعويدهم الفضيلة، وتهذيب نفوسهم، لكنها لا تفيد الحكام والدول بل على العكس، إذا كان التاريخ يعلمنا شيئاً على الاطلاق، فهو أن الشعوب والحكومات والدول لم تتعلم شيئاً من التاريخ، لأن لكل عصر ظروفه الخاصة ولهذا السبب فإن عظات المؤرخ ـ من هذا النوع ـ كثيراً ما تكون مملة مما يجعل القارىء يؤثر عليها رواية الأحداث والمشاهد، ولذا تراه يعود بغبطة إلى التاريخ الذي يروي دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة.

٣ ـ النوع الثالث من التاريخ النظري هو التاريخ النقدي الذي لا يعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكي يقوم بفحصها ودراستها ونقدها، وبيان مدى حقيقتها، ومعقوليتها، كما هي الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات تاريخية مختلفة، والمقارنة بين مؤرخين كتبوا خلال فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغة في روايات فلان، وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية في رواية مؤرخ آخر.. الخ. أعني أنه يقارب بين ما يكتبه المؤرخ فعلاً (أي ما هو كائن) وما ينبغي أن تكون عليه الرواية التاريخية.

ويقول هيجل إن الفرنسيين برعوا في هذا اللون من الكتابة التاريخية فقدّموا أعمالاً كثيرة تجمع بين الأصالة والعمق والنظرة الصائبة، لكنه ينحو باللائمة على الكتاب الألمان الذين لجأوا إلى ما يسميه في سخرية بالنقد «العالي» في ميدان اللغة والتاريخ على السواء، واتخذوا من هذا العلو ذريعة لتشويه التاريخ وذلك بدس وقائع مضادة للتاريخ أوحى لهم بها خيالهم العابث. وهم بذلك إنما يحاولون أن يفعلوا ما حاوله النوع الأول من التاريخ النظري أعني جعل الماضي واقعاً حياً فيسقطون خيالاتهم الذاتية على الماضي بحيث تحل محل المعطيات التاريخية..

٤ ـ والنوع الرابع والأخير من التاريخ النظري يحمل خاصيتين متعارضتين هما الجزئية والعمومية، فهو جزئي لأنه لا يتحدث عن تاريخ الإنسان بما هو إنسان وإنما عن «جزء» من هذا التاريخ، أعني أنه يهتم بشريحة واحدة من شرائح التاريخ هي: القانون، أو الفن، أو الدين.. الخ. لكنه يحمل أيضاً صفة العمومية من حيث أنه لا يتحدث عن القانون عند الرومان، أو الفن المصري

القديم أو الدين في العصر الوسيط ـ وإنما يتحدث عن القانون بصفة عامة، أو الفن عموما، أو الدين منذ بداية التاريخ حتى عصرنا الحاضر. المؤرخ في هذا اللون من الكتابة التاريخية إنما يمثل مرحلة انتقال من الكتابة التجريبية للتاريخ (سواء أكانت كتابة أصلية أم نظرية) إلى الكتابة الفلسفية ـ بقدر ما يعتنق وجهة نظر عامة تربط الأحداث كلها برباط واحد، وتعرض الكل (سواء أكان قانوناً أم فناً أم ديناً في عصوره المختلفة) في حقيقته وواقعيته، كما هي الحال حين يؤرخ المؤرخ للدين منذ نشأته الأولى مبتدئاً من الديانة البدائية التي عبد فيها الإنسان الله في صورة أشكال حسية مختلفة: نهر أو نجم، أو شجرة أو غير ذلك من مظاهر طبيعية ثم ينتقل إلى الديانات البشرية كالبوذية، أو الكنفوشية، أو غيرها، ثم ينتقل إلى الديانات السماوية الثلاث: اليهودية، والمسيحية والإسلام حتى يصل إلى وضع الدين في القرن العشرين، مفسراً هذا التطور كله، وكاشفاً عن خيط باطني يقف خلف هذه الصور والأشكال الدينية كلها، وأن **فكرة واحدة** مباطنة هي التي توجه هذا التطور كله، هاهنا يصل إلى أن روحاً واحدة هي التي تنمو وتتطور طوال العصور التاريخية المختلفة، وعلى هذا النحو يقترب من التاريخ الفلسفي.

ثالثاً: التاريخ الفلسفي:

الطريقتان السابقتان من طرق الكتابة التاريخية لا تحتاجان إلى شرح كثير لأنهما واضحتان، لكن الأمر مختلف ـ كما يلاحظ هيجل ـ في حالة الطريقة الثالثة، إذ أنها تحتاج إلى شرح وتفسير. فالطريقتان السالفتان يمكن اعتبارهما «مادة» لكتابة التاريخ الفلسفي. لكن ما المقصود بهذا التاريخ الفلسفي؟ يجيب هيجل بأنه لا يعني سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر. وعلينا أن نلاحظ أمرين هامين منذ البداية:

الأمر الأول: أن ما يميز البشر ـ بحق ـ هو الفكر أو الوعي أو العقل أو الروح[١٧]. ومن هنا فإن هيجل ينبهنا إلى أن الفكر مبثوث في كل ما هو بشري[١٨].

---

(١٧) سوف نتغاضى عن الفروق الهيجلية الدقيقة بين هذه الكلمات لكي يسهل فهم الفكرة العامة.

(١٨) قارن «موسوعة العلوم الفلسفية»، فقرة ٢٤، وكتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٣٢ (دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩).

الأمر الثاني: أن التاريخ الحقيقي للانسان لا يبدأ إلّا مع ظهور الوعي وبالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءاً من تاريخ الإنسان.

فإذا كان موضوع التاريخ كما يراه هيجل هو الحياة البشرية في امتدادها الزمني على الأرض، وما يحكم هذه الحياة من عوامل، فإن التاريخ لا يبدأ في المراحل التي يكون فيها الإنسان متحداً مع الطبيعة، عاجزاً عن التعرّف على ذاته، إذ لا بد أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعياً بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعي معتماً للغاية لفترات طويلة من التاريخ. وهذه العملية ليست موجودة في النوع فقط، وإنما في الفرد أيضاً، فالطفل يولد عندما لا يعود متحداً مع أمه، ويصبح ذاتاً بيولوجية منفصلة، وبالمثل: فما لم يُقْطَع الحبل السري الذي يربط الإنسان بالطبيعة، فلن يكون ثمة تاريخ، لأنه سوف يفتقر إلى الوعي، وبالتالي إلى الحرية، مع أن وجود الإنسان ـ كإنسان ـ لا ينفصل عن حريته لأن ماهية العقل هي الحرية على نحو ما سنرى بعد قليل.

الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني، إذن، دراسة التاريخ من **خلال الفكر** لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، والفكر جوهري بالنسبة إليه فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان. وكل ما هو إنساني لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر، وعلى ذلك فإذا ما نظرنا إلى اعمال الإنسان طوال التاريخ على أنها كلها مجرد أحداث، فسوف يتعذر على المؤرخ فهمها، بل أنه ـ على حد تعبير كولنجوود ـ قد لا يستطيع أن يكون على يقين من مجرد حدوثها، ذلك لأن تصورها سوف يكون عسيراً على المؤرخ ما لم ينظر إلى هذه الأعمال على أنه مظهر خارجي للتفكير.

غير أن هذا التركيز على الفكر في دراستنا للتاريخ قد يكون غير مقنع لكثير من الناس، إذ يمكن أن يعترض معترض فيقول إن الفكر في حالة الدراسات التاريخية ينبغي أن يكون تابعاً للمعطيات التاريخية، أعني مستخلصاً من وقائع التاريخ بحيث تكون هذه الوقائع أساسه ومرشده؛ على حين أن الأمر في الفلسفة خلاف ذلك. فالشائع عنها انها تنتمي إلى مجال الأفكار التي تنتج نفسها بنفسها دون أدنى إشارة إلى عالم الواقع، فكأن الفلسفة في هذه الحالة تسير في طريق مضاد تماما لطريق الدراسة التاريخية ولو سمح لها بدراسة التاريخ فسوف تذهب إلى وقائع التاريخ وفي رأسها مجموعة من الأفكار التي خلفتها بطريقة قبلية،

وسوف تحاول أن تلوي أحداث التاريخ لكي تتفق مع هذه الأفكار، فكأنها سوف تستخدم سرير بروكرست.. Procrustes[١٩]، أعني أنها سوف تأتي بأفكار مسبقة، ترغم الأحداث والأعمال والظواهر التاريخية على الدخول في هذه الأفكار الجاهزة، المعدّة من قبل.

وينفي هيجل نفياً قاطعاً هذا الاتهام الذي يوجه إلى الدراسة الفلسفية للتاريخ، ويقول إن هناك عدداً لا حصر له من هذه الاتهامات والتصورات الخاطئة شاعت قديماً وحديثاً عن علاقة الفلسفة بالتاريخ. ويبدأ هيجل في توضيح ما يقصده بالدراسة الفلسفية للتاريخ أو معنى (فلسفة التاريخ) في رأيه. ويمكن أن نلخص وجهة نظره في النقاط الآتية:

١ ــ الفيلسوف لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات، والمادة، والوثائق وما إليها، وإنما هو يترك له هذه المهمة وينحصر دور المؤرخ الفلسفي في تفسير أحداث التاريخ أو كما يقول ميور C. Mure: «علينا أن نلاحظ أن التاريخ الأصلي الذي يكتب فيه المؤرخ شهادته والتاريخ النظري الذي يكتب فيه المؤرخ تاريخ الماضي بأنواعه الأربعة ــ هذان اللونان من التاريخ يمدان المؤرخ الفلسفي ويزودانه بالمادة، فهو لا يفرز ويختار من بين الوقائع التاريخية التجريبية، وإنما هو يفسّر التاريخ بوصفه تجلياً لحركة الروح العاقلة في الزمان». [٢٠]

٢ ــ الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول: «إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً». والواقع أن فكرة العقل تحتل في فلسفة هيجل مكانة مركزية حتى إن فلسفته ــ بأقسامها الثلاثة ــ لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو العقل في مجالات مختلفة: العقل الخالص في المنطق، والعقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح[٢١].

---

(١٩) قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانية: اسمه الحقيقي بوليبمون Polypemon كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته، ثم يرغمهم على النوم في سريره، فإن كانوا أطول قطع الزيادة، وإن كانوا أقصر شدهم حتى الموت ليصبح جسدهم مناسباً لسريره.

(٢٠) C. R. Mure: The philosophy of Hegel p. 176.

(٢١) راجع ذلك بالتفصيل في كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢١ وما بعدها.

ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ، وهذه المقدمة التي يبدأ منها هيجل لا يبرهن عليها في فلسفة التاريخ، وإنما مجال البرهنة عليها هو الفلسفة النظرية أو المنطق الهيجلي على وجه التحديد وهو لهذا يفترض أنه سبق أن برهن عليها. والقول من ناحية أخرى بأن العقل هو جوهر الكون أو صورته اللامتناهية لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، وأن العقول وحدها هي التي توجد وإنما هو يعني فحسب: «أن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، لكننا نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل، فنقارن بينها حتى نعثر على العنصر الكلي الكامن وراءها ـ فالأفراد تظهر وتختفي أما الأنواع فهي وحدها التي تبقى وتتكرر في هذه الأنواع جميعاً والفكر هو وحده الذي يدرك هذه الأنواع: ويندرج تحت هذا الاسم جميع القوانين التي تنظم مسار الأجرام السماوية.»[٢٢] فالأنواع أو الكليات، أو القوانين هي ما يشكّل العقل في الطبيعة، فالكلي الذي يتحكم في الجزئيات، وهو ما لا يمكن للحواس أن تدركه؛ هو الحقيقي وهو الماهية[٢٣] وهذا الكلي لا يوجد وجوداً فعلياً للعين الخارجية على أنه كلي، فالنوع بما هو نوع لا تدركه الحواس، وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة في السماء. إن الكلي لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب.»[٢٤] ولقد كان هيجل على وعي باللبس الذي يمكن أن يقع فيه القارىء حين يطالع قوله إن العقل أو الفكر هو جوهر الأشياء ولهذا يقول: «إننا عندما نقول إن الفكر، أو الفكر الموضوعي، هو قلب العالم وروحه، فإنه يبدو أننا ننسب الوعي إلى أشياء الطبيعة ولكننا نشعر بنفور إذ نتصور الجانب الباطني للأشياء على أنه فكر، لأننا نقول أن الإنسان إنما يتميز عن موجودات الطبيعة بالفكر. ولهذا كان من الضروري ـ إذا كنا سنستخدم كلمة الفكر ـ أن نتحدث عن الطبيعة على أنها نسق من الفكر اللاواعي، أو نقول عنها ـ على حد تعبير شلنج ـ إنها عقل أصيب بالتحجر، ولذا يستحسن لتجنب كل سوء فهم أن نستخدم كلمة تحديدات الفكر بدلاً من الفكر ذاته»[٢٥].

---

(٢٢) Hegel: Encycl. 21.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) نفس المرجع ـ وقارن أيضاً ما يقوله في فلسفة التاريخ، ص ٧٥ ـ ٧٦ من هذه الترجمة.

(٢٥) Ibid 6. 24. Z.

٣ ــ إذا كان العقل هو جوهر الطبيعة على هذا النحو فإنه جوهر التاريخ البشري أيضاً، مع فارق هام جداً: هو أن العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته أعني هو العقل البشري الذي يعرف ويعي ويدرك ما يفعل: أما حركة النظام الشمسي ــ كما يقول هيجل ــ فهي تتم وفقاً لقوانين هي العقل الكامن في ظواهر الطبيعة: لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين يمكن أن ينسب لها أي ضرب من ضروب الوعي[٢٦] إذ الوعي ــ أو الوعي الذاتي إن شئنا الدقة ــ قاصر على الإنسان.

٤ ــ لكن قولنا إن العقل يحكم التاريخ لا يعني أننا نقحم أفكاراً فلسفية على علم التاريخ الذي ينبغي أن يظل ــ كما يقولـون ــ علماً تجريبياً. كلا، بل إن هذه الفكرة هي نتيجة مستخلصة من دراستنا للتاريخ، وإذا كان هيجل يسوقها في بداية مقدمته لهذه الدراسة فإنه يبرر ذلك بقولـه: «لقـد حدث لي أن عرفت هذه النتيجة لأنني قطعت ميدان الدراسة كله، فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مساراً عقلياً، وأن التاريخ يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم». .[٢٧] فليس ثمـة اقحام لأفكـار فلسفية عـلى التاريخ كما يزعم أولئك الذين لا يفتأون يكيلون الاتهامات ضد الفلسفة عامة، وفلسفة التاريخ بصفة خاصة[٢٨]. إننا فيما يقول هيجل ــ ينبغي علينا أن نتناول التاريخ كما هو، وأن نسير بطريقة تاريخية، أعني بطريقة تجريبية. بل إن هيجل يحذرنا من أن نقع في الخطأ الذي كثيراً ما يقع فيه المؤرخون المحترفون (خصوصاً بين الألمان) ويتهمون به الفلاسفة وهو اختراع أفكار قَبْلية وحشرها في وثائق الماضي. كما أنه يحذرنا من ناحية أخرى من الروايات الخرافية التي تنتشر انتشارا واسع المدى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزءاً من التاريخ، ومن أمثال هذه الروايات ما يرويه اليهود عن أنفسهم من أنهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة، وحكمة، ومعرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية. بل إنهم يتمادون في رواياتهم فيزعمون أن الله تحدث إلى آدم «باللغة العبرية» لكي تصبح لغتهم بدورها هي «لغة الله المختارة»! ومن هذه الروايات الخرافية أيضاً ما كان يزعمه اليونانيون القدماء من أن الإلهة أثينا هي

(٢٦) راجع فيما بعد ص ٧٦ من هذه الترجمة.

(٢٧) راجع فيما بعد ص ٧٤ من هذه الترجمة.

(٢٨) راجع ص ٧٢، ثم ص ١١٣ وما بعدها من هذا الكتاب.

التي شيدت مدينتهم. كذلك مئات القصص والقصائد الرومانية التي تروي كيف شيد الآلهة مدينة روما وهي التي استمد منها المؤرخون الرومانيون التواريخ الأولى لمدينتهم.[٢٩] فهذه الأقاصيص الخرافية، والأفكار التي يخترعها المؤرخون ويقحمونها على أحداث التاريخ يرفضها هيجل ويحذرنا منها، وهذا العمل هو الذي اتهم به هيجل نفسه فيما بعد ـ ثم يعلن الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته في فلسفة التاريخ وهو: أنه ينبغي علينا أن «نتبنى» بأمانة كل ما هو تاريخي أعني ألا نقحم أفكاراً أو اختراعات ذاتية في أحداث التاريخ. وإن كان تعبير «الأمانة» التاريخية لا يعني أن المؤرخ لا بدّ أن يكون صاحب ذهن خال تماماً بحيث يستسلم تماماً لما يقدم إليه من معطيات التاريخ أو يكون أشبه بالكاميرا التي تسجل فقط ما هو موجود بطريقة سلبية تماماً، ذلك لأن المؤرخ «المحايد» لا بدّ أن تكون له وجهة نظر خاصة، أو فلسفة خاصة فهو يأتي لدراسة المعطيات التاريخية وهو يحمل مجموعة من الأفكار أو المقولات التي تكون بمثابة نظرية توجه بحثه، فإذا كانت النظرية صحيحة فإنه يستطيع في هذه الحالة أن يكشف عن القوانين الصحيحة التي توجه مسار التاريخ، ومن هنا قال هيجل: إن مَنْ ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعاً عقلياً، فالعلاقة متبادلة بين الذات والموضوع.

الفلسفة، إذنْ، لا تقدم إلى الدراسات التاريخية سوى فكرة واحدة هي أن «العقل يحكم التاريخ». ويقول هيجل إنه حتى هذه الفكرة نفسها ليست جديدة على النحو الذي تظهر به فهي قديمة قدم الفلسفة اليونانية، وشائعة شيوع الدين نفسه. وعلى ذلك يسوق هيجل صورتين لهذه الفكرة: الصورة الأولى فلسفية، والثانية دينية يمكن أن نوجزها على النحو التالي:

الصورة الأولى: هي الصورة الفلسفية التي قال بها الفيلسوف اليوناني القديم «أنكساجوراس» في عبارته الشهيرة أن النوس يحكم العالم، وهو يعني بها أن الطبيعة تجسد للعقل، وأنها تخضع دوماً لقوانين كلية. ولقد كانت هذه الفكرة بالغة الأهمية حتى أن أرسطو وصفه بأنه يبدو كرجل متزن بين قوم من السكارى كما أن سقراط «اغتبط بشدة» حين طالعها في كتاب أنكساجوراس، لكن الفكرة

---

(٢٩) انظر في نشأة هذه المدينة ول ديورانت: قصة الحضارة: «قيصر والمسيح» المجلد التاسع ص ٢٦ وما بعدها.

رغم عمقها وأهميتها ظلت ــ للأسف ــ مجردة، ذلك لأن أنكساجوراس لم يعمل على تطبيقها أو لم يفسر لنا كيف يحكم العقل الطبيعة، بل على العكس حين بدأ في الحديث التفصيلي راح يردّ الطبيعة إلى علل مادية كالهواء والماء وما إليها. ومن هنا كانت شكوى سقراط لا من المبدأ ذاته، أو الفكرة نفسها، بل من عدم تطبيق المبدأ على الطبيعة العينية، وهكذا كان هناك انفصال ــ في هذه الصورة الفلسفية عن العقل الذي يحكم العالم ــ بين الفكرة نفسها وبين تحقيقها العيني.

أما الصورة الثانية: فهي الصورة الدينية المعروفة لنا جيداً، وهي التي تقول إن أحداث العالم لا تترك نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية وإنما هناك «حكمة الهية»، «أو تدبير إلهي»، «أو عناية الهية» توجه العالم، وبالتالي فإن كل ما يحدث في العالم يحدث طبقاً لخطة إلهية.

لكن هذه الصورة الثانية للمبدأ القائل بأن العقل يحكم العالم ــ وهو هنا العقل الالهي ــ معيبة من زاوية أن القائلين بها يذهبون إلى القول بأن خطة العناية الإلهية خافية عن أعيننا، وهم يربطون بينها وبين معرفة الله فيقولون إنه إذا كانت معرفة الله مستحيلة فكذلك معرفة خططه في العالم مستحيلة أيضاً؛ كذلك يعاب على هذه الصورة الدينية من ناحية أخرى، أنها تجعل الحكمة الإلهية قاصرة على أحداث فردية معزولة كانقاذ غريق، أو نجدة بائس، أو غوث ملهوف وما إلى ذلك من الأمثلة التي لا تتحدث عن شيء أكثر من إشباع رغبات معينة للفرد الذي تتحدث عنه. لكننا في دراسة التاريخ سوف نتعامل مع شعوب ودول لا مع أحداث فردية خاصة. ومن ثم فلا يمكن قبول هذه الصورة الدينية القاصرة للفكرة التي نتحدث عنها وهي أن العقل يحكم التاريخ، والغريب أنك يمكن أن تجد الناس يعلنون إعجابهم بحكمة الله كما تتجلى في مملكة الحيوان أو مملكة النبات، لا يمدون نطاقها إلى عالم البشر أو أحداث التاريخ، ولا يمكن أن يقال ــ في تبرير هذا القصور ــ إن الله يبلغ من الضعف حداً لا يستطيع أن يمارس حكمته على نطاق واسع.

لكن حديث هيجل عن فكرته في هذا الثوب الديني قد جعل بعض الباحثين يعتقدون أنه يعني ــ حرفياً ــ أن الله يحكم التاريخ، وأن مهمة فلسفة التاريخ الهيجلية هي الكشف عن الأساليب التي حكم بها الله ــ ولا يزال ــ العالم. وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه المفسرون في شرحهم للمنطق الهيجلي حين أخذوا عبارة مماثلة بمعناها الحرفي وهي التي يقول فيها هيجل: إن مضمون المنطق يعرض لنا

الله في ماهيته الأزلية، قبل أن يخلق الطبيعة، والروح المتناهي[٣٠]. . وربما كانت هناك عبارات هيجلية كثيرة ـ في فلسفة التاريخ ـ تجعلنا ننزلق إلى الوقوع في هذا الخطأ منها ما يقوله من أن «طريقة معالجتنا للموضوع [أي التاريخ] سوف تبدو «ثيوديسية» أي تبريراً لأساليب الله وطرقه[٣١]. أو محاولة للتوفيق بين وجود البشر ووجود العناية الإلهية». . الخ. لكننا ننسى أن الصورة الدينية مثلها مثل الصورة الفلسفية عند انكساجوراس ــ صورة توضيحية فقط، وكأنه يقول: إن الفكرة التي نعرضها ليست غريبة غير مألوفة كما نعتقد لأول وهلة، ولكنها وُجدت في الفلسفة وفي الدين معا. وعلى ذلك فإن هيجل لا يوحِّد على الإطلاق بين الفكرة أو المبدأ الذي يتحدث عنه وبين الصورة الدينية، ولكنه يكتفي بالقول بأن هذه الصورة «تتفق مع المبدأ الذي نتحدث عنه» (ص ٧٨). ولا يمنعه هذا الاتفاق بالطبع من نقدها والكشف عما فيها من مآخذ تماماً كما فعل مع الصورة الفلسفية القديمة. فينبغي علينا أن نتذكر دائماً أنه يلجأ إلى الفكرة الدينية لتبسيط وتوضيح فكرته: «. . في استطاعتي أن أهيب بإيمانكم بالمبدأ في صورته الدينية. .» (ص ٧٨). لكن «هذه الاهابة غير مسموح بها. .» لماذا. .؟ «لأن العلم الذي نعتزم أن نعالجه، ينبغي عليه هو نفسه أن يقيم الدليل أو البرهان» (نفس الصفحة) فهو لا بدّ أن يقيم الدليل على أفكاره، ولا يكتفي بأن يلجأ إلى الفكرة الدينية: لكنه يعلن بصراحة ووضوح «أن اختلافاً ـ إن لم نقل تناقضاً ـ يتكشف بين هذا الاعتقاد، [في وجود العناية الإلهية، أو الحكمة الإلهية] وبين المبدأ الذي نقول به ـ بنفس الطريقة التي ظهر بها اختلاف في حالة مطلب سقراط المتعلق بمبدأ انكساجوراس». فالصورة الدينية مرفوضة لأنها تختلف ان لم تناقض الفكرة الهيجلية مثلما أن صورة انكساجوراس مرفوضة أيضاً. فما هي الفكرة التي يريد أن يعرضها علينا هيجل؟ وما هو التفسير الذي يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم. .؟ هنا يبدأ هيجل في تقديم ما يمكن أن نسميه بالصورة التركيبية العامة عن مسار التاريخ.

يبدأ هيجل في تحديد ثلاثة عناصر أساسية تفسر ما يعنيه بقوله إن العقل يحكم التاريخ، وهذه العناصر هي:

---

(٣٠) راجع كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢٦ (دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٩).
(٣١) أنظر فيما بعد ص ٧٩ ـ ٨٠.

١ ــ ماهية العقل، أو ما المقصود بالعقل..
٢ ــ الأساليب أو الطرق التي يستخدمها العقل لكي يتحقق.
٣ ــ الصورة التي يتحقق فيها في النهاية.

علينا بادىء ذي بدء أن نكون على وعي بأن الإنسان جزء من الطبيعة، وأنه إذا كان التاريخ ينتمي إلى مملكة الروح، فإن الطبيعة الفيزيائية تلعب دوراً كذلك في تاريخ العالم، لأنها تشكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، ولهذا تظل هي الأساس الأول للتاريخ فالإنسان بوصفه كائناً طبيعياً، مقيد بالظروف الطبيعية، التي يوجد فيها وتؤثر فيه بمقدار ما يؤثر فيها.

١ ــ علينا الآن أن نتناول العنصر الأول من العناصر الأساسية الثلاثة التي تكشف لنا عن الفكرة الهيجلية عن التاريخ فنتساءل: ما طبيعة الروح، أو ماهية العقل..؟ الجواب: هو أن طبيعة الروح عكس طبيعة المادة، فإذا كانت ماهية المادة الثقل، فإن ماهية العقل هي الحرية. المادة تميل إلى المركز فخاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية، وهي لأنها مؤلفة من ذرات منفصلة، فإن وحدتها خارجية. أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلّا بواسطة الحرية، وليس لديها وحدة خارج ذاتها، وإنما وحدتها توجد بداخلها. والواقع أن هيجل يقصد بالحرية التعين الذاتي أو التحديد الذاتي أو الاستقلال، فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلاً لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك، وهذا يعني أن تجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطاً لنمو الذات وتطورها. فالروح لكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أعني أنها لا بد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معاً، أن تكون العارف والمعروف في وقت واحد، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعي الذاتي، أو الوعي الذي يعي نفسه حين يدرك العالم الخارجي، حين يصبح الانسان معقولاً، فيتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية. وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة: مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرّف عليه على أنه ملك لها(٣٢).

(٣٢) لكن ذلك لا يعني أن الحرية يمكن أن تتحقق بعيداً عن المجتمع، أو أن المثل الأعلى للحرية هو الفرار من المجتمع، والتقوقع الذاتي على النفس بحيث يكون نموذج هذا المثل الأعلى هو ذلك الحكيم الرواقي الذي قال إن السعادة يمكن أن تتحقق بكسرة خبز وجرعة ماء، فالحرية الرواقية كما يقول هيجل سلبية تقتصر على معارضة الناس والفرار من العالم. =

تاريخ العالم، إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة، ومن هنا فهو ليس إلا تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية. وأول مرحلة يبدأ منها هيجل هي الحضارات الشرقية القديمة: الحضارة الهندية، ولافارسية، والصينية، والفرعونية.. الخ. وهذه الحضارات الشرقية تتميز بخاصية أساسية هي أن المواطنين جميعاً في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيداً للحاكم، فهم جميعاً يعتمدون على الملك، أو الأمبراطور، أو فرعون، وينفذون مشيئته، وهذا الحاكم هو وحده المستقل أعني أنه وحده الحر، لكن حريته في الواقع لم تكن تعني سوى الإنسياق وراء أهوائه ونزواته، وانفعالاته، ورغباته العارضة فهي ليست تعينا لذاته، ومن ثم كان هذا الحاكم طاغية لا إنساناً حراً. أمّا المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد أن نطاق الحرية قد اتسع عما كان عليه عند الأمم الشرقية. فاليونان ـ وكذلك الرومان ـ عرفوا أن البعض أحرار، وهذا «البعض» هو المواطن اليوناني أو الروماني، أما المواطنون في الأمم الأخرى فقد كانوا ينظرون إليهم على أنهم «برابرة» و«همج» ولهذا اتخذوا من أسرى الحروب عبيداً وأرقاء[٣٣] لهذا فإننا نجد عمالقة الفكر الفلسفي عند اليونان ـ أفلاطون وأرسطو ـ يقرون وجود نظام الرق لأنهم لم يعرفوا أن الإنسان بما هو إنسان حر. أما الأمم الجرمانية فقد كانت أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح. لكن ذلك لا يعني أن الأمر كان بسيطاً على هذا النحو: ذلك لأن الاعتراف بهذا المبدأ شيء وتطبيقه شيء آخر، ولهذا فقد احتاج ادخال هذا المبدأ [أعني أن الانسان بما هو إنسان حر] في مختلف العلاقات الاجتماعية إلى وقت طويل وإلى عملية تربوية وثقافية شاقة وقاسية، والدليل على

= فيتوهم المرء أنه حر في جميع الظروف سواء أكان متربعاً على العرش أو مكبلاً في الأصفاد. أما الحرية الحقيقية فلا نصل إليها في صورة «الأنا» بل في صورة النحن كما تتحقق بالفعل في حياة الأمة. راجع ظاهريات الروح ص٢٤٣ و٢٤٤، و٢٤٥ من الترجمة الانجليزية. وكذلك هربرت ماركيوز «العقل والثورة» ص ١٢٩ ـ ١٣١ وأيضاً الذكتور زكريا إبراهيم «هيجل أو المثالية المطلقة» ص ٢٢٧ ـ ٢٣١.

(٣٣) يروي المؤرخون أن عدد العبيد في أثينا وحدها من المجموع الكلي للسكان البالغ عددهم ٤٠,٠٠٠، كان عدد هؤلاء العبيد ٢٥,٠٠٠، أي ما يعادل اكثر من نصف سكان المدينة... ولقد كان هؤلاء العبيد مجردين من كافة الحقوق السياسية راجع مثلا:
Will Durant: The Story of philosophy p. 4 (poKet BooKs)

ذلك أن الرق لم يتوقف إلّا بعد مرور فترة طويلة، كذلك لم تنتشر الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير ما يعترف بالحرية كأساس إلّا بعد عملية طويلة الأمد.

٢ ـ يبدأ هيجل بعد ذلك في الحديث عن العنصر الثاني وهو الوسائل التي تستخدمها الروح لكي تتحقق بالفعل في العالم، فيقول: إن الروح تكون في الأصل أشبه بالبذرة، اعني جوانية غير متطورة، ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئاً فشيئاً مستخدمة في ذلك وسائل هي على العكس خارجية وظاهرة تتمثل في التاريخ أمام أنظارنا. . فما هي هذه الوسائل. .؟

على الرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي، لا الفرد، ، ومضمونه الحقيقي هو تحقيق الوعي الذاتي للحرية، لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله، فإن أول نظرة إلى التاريخ ـ فيما يقول هيجل ـ تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن **حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة**: وتقنعنا أن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المنابع الوحيدة للسلوك.وهكذا نجد هيجل يخبرنا أن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثراً: «وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ. .»(٣٤). وقد تعرض علينا عملية إشباع الحاجات هذه الكثير من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق، لكنها مع ذلك وسائل تحقيق ما نسميه بالمصير الجوهري، أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ.

وينبهنا هيجل هنا إلى فكرة هامة هي أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها؛ فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هي شيء مجرد وعام وكلي فحسب أو هو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو أعني أنه وجود لم يظهر إلى العالم الخارجي بالفعل، لأنه يحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقيق الفعلي، وهذا العامل الثاني هو الارادة، ويعني بها فاعلية الانسان بالمعنى الواسع للكلمة، فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص المجردة

---

(٣٤) هربرت ماركيوز: «العقل والثورة»: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية». ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٢٢٩.

بصفة عامة، وتنتقل إلى حيز الفعل. ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادىء وأفكار عامة، قد احتاج إلى منفعة شخصية، أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذي يخرج هذه المبادىء العامة إلى حيز الوجود الفعلي، ويجعلها تتحقق وعلى ذلك فلم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل.

وإذا كان أبو الوجودية الحديثة «سورين كيركجارد» S. Kierkegaard (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) يعيب على ما يجده عند فيلسوفنا من جفاف عقلي صارم[٣٥] يخلو تماما من كل أثر للعاطفة أو الانفعال، فإن هيجل يدحض هذا الاتهام في فلسفة التاريخ (وهو اتهام يمكن في الواقع أن يوجه إلى كانط أكثر بكثير مما يوجه إلى هيجل) ـ ويقول بوضوح شديد: «إننا نؤكد أنه لم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، وإذا كان الاهتمام يسمى انفعالا.. فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة وانفعال...»[٣٦]. ولهذا نراه يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة، الجانب الأول: **الفكر** والجانب الثاني هو: **انفعالات البشر**. ويقول إن الجانب الأول هو السدى والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل الذي يُغزل منه التاريخ الكلي، أمّا الحرية الأخلاقية التي تتحقق في الدولة فهي الوحدة التي تجمع هذين الجانبين معاً.

معنى ذلك أن محرك سلوك الأفراد، كما يعتقد هيجل، هو الدوافع الجزئية والاهتمامات والرغبات الشخصية، وهو ما ينظر إليه أحيانا نظرة احتقار على اعتبار أنه الجانب السيىء من الشخصية الانسانية، مع أنه جانب أساسي في وجود الفرد وهو الذي يسميه باسم الجانب الذاتي أو الصوري أو الشكلي على اعتبار أنه الجانب الداخلي في الفرد الذي لا يعرف إلا إذا ظهر وتحقق بالفعل. ويقول هيجل إنه لو اتحد هذا الجانب الذاتي، مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما في الآخر إشباعه وتحققه الفعلي، فإن الدولة في هذه الحالة تكون قد أُسِّست تأسيساً قوياً متيناً. واللحظة التي تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام ـ بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة ـ هي فترة ازدهارها، وقوتها وبسالتها وازدهارها. وتلك بالطبع قضية بالغة الأهمية. وتحتاج، لكي تتحقق إلى

---

(٣٥) قارن إمام عبد الفتاح إمام ـ «كيركجارد في قبضة هيجل» مقال بمجلة الفكر المعاصر عدد أغسطس عام ١٩٧٠.

(٣٦) قارن فيما بعد ص ٨٧.

صراع طويل يقوم به العقل لكي يكشف عن النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الإنسجام المنشود، كما يحتاج إلى تربية وترويض للحاجات الأنانية والمصالح والانفعالات الجزئية.

هناك جانبان أساسيان، إذن، هما الجانب الجزئي ثم الجانب الكلي المجرد ومنهما معاً يتألف نسيج التاريخ وتقوم الدولة. والواقع أن كلا منهما يؤدي إلى الآخر، والمهمة العميقة للميتافيزيقا هي فهم الرابطة المطلقة لهذا التضاد. خذ مثلاً بناء منزل ما تجد أنه يشمل هذين الجانبين معا فهو غاية وتصميم ذاتيان لكنها تستخدم مواد خارجية لازمة للبناء كالحديد والخشب والحجارة، الخ. وهذه الفكرة ـ أو الغاية ـ إذا ما تحققت انقلبت إلى ضدها فنجد المنزل يمنع الرياح التي ساعدت في البناء من قبل، وكذلك المياه والنيران وغيرها. وشيء من هذا القبيل يحدث في حالات الجانب الذاتي من الإنسان عموما. فالانفعالات تريد أن تشبع وهي تطور نفسها وغاياتها وفقاً لميولها الطبيعية، لكن هذا التطور يؤدي إلى ظهور المجتمع البشري وما فيه من نظم وقوانين «تنظم»، هذا الإشباع وتكون النتيجة أنها «تحدّ» من هذه الانفعالات أعني أنها تكون ضدها.

وما يقال عن الجانب الجزئي، وكيف أنه يؤدي إلى ضده، أعني إلى شيء كلي (كما هي الحال في الانفعالات الجزئية التي أدّت إلى ظهور قوانين كلية) ـ يقال عن أي فعل جزئي من أفعال البشر؛ فهو باستمرار يؤدي حين يتحقق إلى نتائج كلية أو عامة قد لا تكون في ذهن الفاعل الأصلي، كما هي الحال حين يحرق شخص منزل شخص آخر للانتقام: الفعل بسيط لكنه يؤدي إلى سلسلة من النتائج لم تكن في حسبان الفاعل. ومعنى ذلك باختصار أن الفعل الجزئي يؤدي إلى نتائج كلية أو عامة، والعكس: فإن المبدأ العام، أو الفكرة الكلية، كما سبق أن لاحظنا، تتحول إلى شيء جزئي حين تتحقق. فعلى الرغم من أن صراع قيصر مع مجلس الشيوخ في روما كان يبدو صراعا شخصيا من أجل المنصب، فإنه كان يعبر عن سمة ضرورية ومرحلة تاريخية هامة في تاريخ روما، وتاريخ العالم. ومعنى ذلك أن أبطال التاريخ وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلباً عاماً فلديهم بصيرة بمتطلبات العصر أي بما آن أوانه، وهذا هو مصدر عظمتهم وعلينا أن نلاحظ هنا مدى ما يكمن في هذه الفكرة الهيجلية من واقعية أو كما يقول جارودي: «إن مثالية هيجل تفترق عن مثالية فشته، وغيرها من المثاليات التأملية، من حيث أن هيجل لا يفرض فكره على التاريخ، وإنما هو يصور

العلاقة الجدلية بين المثالي والواقعي، كما يلاحظها في التاريخ، ولهذا فاننا نجده في دراسته «العقل في التاريخ» يعرِّف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفـون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما هو ضروري فيها. فالمثالي ليس هو إذن شيئاً خارجياً بعيداً عن الواقع أو عن التاريخ، وليس خلقا تعسفياً للفرد، ولا وحيا من السماء لكائن مفارق يقع في الماوراء، وإنما هو على العكس ما يوجد فيه من واقعي: إنه العقلانية الداخلية للتاريخ...»[٣٧]. والحق أن هيجل لم يعبر عن العلاقة بين المثالي والواقعي في جدل سكوني أو مكاني بل على العكس عبر عنها في صيرورة مستمرة. ومن هنا كان «الوجود الواجب»، أو ما يجب أن يكون، إنما يولد ــ عنده ــ باستمـرار، وينمو ويكبـر، وسط التناقضـات الداخليـة للواقع الحاضر، ويخلق نفسه بنفسه باستمرار حسب تعبير الموسوعة (٢٣٤ ــ إضافة) ــ فالواقعي اليوم ليس على وجه الدقة سوى مثالي الأمس، وقد تجمد في إيجابية ميتة، بعد أن كان «التناقض الذي يفرض الواقع الحاضر» مثيراً للناس لأنه يشير إلى ما ينقصهم[٣٨].

٣ ــ نصل أخيراً إلى العنصر الثالث وهو: الشكل الذي تتحقق فيه الروح. والواقع أن هذا الشكل لا بدّ أن يكون وحدة للإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، أو الجانب الذاتي والجانب الموضوعي ــ وهذه الوحدة لا تتجلى إلاّ في الكل الأخلاقي أو الدولة: فهي وحدها الحقيقة الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته الخاصة، بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، ومن هنا كانت الدولة هي وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هي التحقق الفعلي للحرية، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية. ذلك لأن الإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة في القوانين، ويكون للعقلي وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء ووجودها، ونحن نكون أحراراً حين نعترف به كقانون، ونتبعه بوصفه جوهر وجودها.

---

(٣٧) قارن Roger Garaudy: «Perspectives de L'homme» p. 409. 410 P.U.F. Paris 1969.

(٣٨) D'Hondt: «Hegel: Philosophe de L'Histoire Vivante» 1966, p. 187 et 205 (cité Par R. Garaudy, Ibid: p. 410).

لكن ألا يقال إن الانسان حر بالطبيعة، أو أن الانسان قد ولد حراً، وأن المجتمع هو الذي يحدّ من هذه الحرية الطبيعية؟ يرى هيجل أن هذا الرأي لا يمثل سوى خطأ شائع، ذلك لأن الحالة الطبيعية للإنسان ليست سوى حالة همجية تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية، ولهذا يغلب عليها الظلم والجور والعنف، ومن ثم فإن الحد من النزوات والمشاعر الأنانية ليس قيداً على الحرية وإنما هو شرط لازم للتحرر، ولهذا فان المجتمع والدولة هما الشرطان الأساسيان لتحقيق الحرية، لأن هذا التحقق يحتاج إلى القانون والأخلاق.

معنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية ـ لا بداية ـ للروح، وهي تتخذ الجانب الذاتي وسيلة لهذا التحقق، والصورة التي تتحقق فيها هي الدولة بوصفها الكل الأخلاقي، الذي يضم في آن معا الجانب الذاتي والجانب الموضوعي. ونشاط الروح كله ليس له سوى هذه الغاية: أن تصبح الروح واعية بهذه الوحدة. ويصل الإنسان عن طريق الدين إلى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل إلى الوعي بالروح المطلق. والشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والجانب الموضوعي هو الفن والصورة الثالثة من هذا الاتحاد هي الفلسفة. ومعنى ذلك أن الدولة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدين والفن والفلسفة: ومن هنا يقول لنا هيجل، بعمق نافذ، أن دين دولة ما هو الذي يحدد دستورها ونظمها السياسية، كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا: «فالدستور السياسي المعين، لا يمكن أن يوجد إلّا مرتبطاً بدين معين، تماماً كما أنه في الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلّا فلسفة معينة، أو نوع معين من الفن»[(٣٩)] فهذه الجوانب كلها هي ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب، وهي تتغلغل في الأنشطة المختلفة لهذا الشعب، ومن هنا فإن الشعب المتخلف سياسياً لا يمكن أن ينتج فناً متقدماً أو فلسفة حقيقية. فوجود الدولة وتقدمها السياسي لازم لنهضة العلوم والآداب والفنون، ولا تظهر الفلسفة إلّا حيث توجد الحياة السياسية، ولهذا فإن الفلسفة كما يقول هيجل ـ هي المرحلة التي يصل فيها العقل الكلي إلى الوعي بذاته، وهي لا تبني مجتمعاً من لا شيء، ولا تخلق نظاماً من العدم، لأن «بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلّا بعد أن يرخي الليل سدوله..»[(٤٠)] فالفلسفة هي

---

(٣٩) انظر فيما بعد ص١١٨.

(٤٠) G.W. Hegel «The philosophy of Right» Eng. Trans. by T. M. Knox p. 11

التعبير عن عصرها ملخصاً في الفكر، والفيلسوف رجل يبرز الأفكار الأساسية التي يقوم عليها عصره، ويعمل بها الناس دون وعي منهم: «فالفنانون، والساسة والتجار، والقديسون، وغيرهم ينغمسون في أعمالهم الخاصة، وتستغرقهم مهامهم الجزئية بدرجة كبيرة أو صغيرة، دون أن يكونوا على وعي واضح بما يفعلون أو يحرك سلوكهم، ومهمة الفيلسوف عند هيجل هي ان يجعل الناس على وعي بما هو الفن، والسياسة، والتجارة، والدين، حتى يستطيع العقل أن يمارس ويؤثر إلى أقصى درجة وعلى أوسع مدى، وبذلك يصبح مطلقاً. ولقد كان هيجل يعتقد، مثل فيثاغورس، وأفلوطين، واسبينوزا: ان الفلسفة نشاط يطهر العقل ويحرره..»[٤١].

الأساس الجغرافي للتاريخ

يشير هيجل في هذا الجزء إلى أهمية الموقع الجغرافي للتاريخ، والأثر الذي تتركه عوامل الطبيعة على إنتاج روح شعب ما. وهو ينبهنا إلى أننا ينبغي ألّا نبالغ في تقدير هذا الأثر، ولا نغفله كل الإغفال: فجو أيونيا المعتدل ـ على سبيل المثال ـ قد أسهم بغير شك في إضفاء الصفاء والرقة على أشعار هوميروس، لكن هذا الجو وحده لا يخلق لنا شعراء من هذا الطراز، كما أنه لا يظل يأتي بمثلهم.

ويستبعد هيجل المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة من دراما تاريخ العالم لأنهما ليستا موقعاً مناسباً لظهور التاريخ؛ كما يستبعد العالم «الجديد» أعني أمريكا واستراليا لأننا لم نعرف شيئاً عنهما إلّا حديثاً. وعلى ذلك فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة. لأنه إذا كانت أمريكا أرض المستقبل، فليس من طبيعة المؤرخ أن يتنبأ بالأحداث المقبلة، لأن التاريخ يدرس الماضي وينتهي في الحاضر ولا دخل له بالمستقبل: وعلى ذلك فان العالم القديم هو مسرح تاريخ العالم: لا سيما المنطقة التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط الذي يشبه خليجاً ضخمًا يربط بين القارات الثلاث التي يتألف منها العالم: فعلى الرغم من أن الأنهار والبحار أداة فصل وتفرقة فإنها في نفس الوقت أداة ربط وتوحيد. ومن هنا كان البحر الأبيض مركزاً لتاريخ العالم بالنسبة إلى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية.

---

(٤١) The Encyclopedia of Philosophy Vol 3 ed. by Paul Edwards Macm. Comp. (art Hegel).

ويقسم هيجل المناطق الجغرافية ثلاثة أقسام هي: الأرض المرتفعة ـ ثم السهول الوديانية ـ وأخيراً المنطقة الساحلية. وهو يعتقد أن القارات الثلاث تمثل بصفة عامة هذا التقسيم الثلاثي: فافريقيا هي الأرض المرتفعة، وآسيا هي منطقة السهول الوديانية وأخيرا تمثل أوروبا المنطقة الساحلية. ثم يبدأ في الكشف عن هذه المناطق في كل قارة من القارات: فافريقيا وآسيا [ومن آسيا انتشرت القبائل إلى أوروبا]، توجد بها أراض مرتفعة تتميز بوجود سهوب كثيرة تصلح للرعي، ولهذا تظهر فيها الحياة الأبوية البطريركية التي لا تظهر فيها العلاقات القانونية بين السكان في هذه المناطق الجبلية، ولهذا ينتشر بينهم طرفان قصيان هما الكرم وحسن الضيافة من ناحية، والسلب والنهب من ناحية أخرى. وهذه ظاهرة واضحة في المغول الذين اندفعوا من وسط آسيا كالسيل الجارف بقيادة جانكيزخان، وتيمورلنك واكتسحوا، ودمروا كل ما وجدوه أمامهم ثم اختفوا. وهذه الحياة القبلية البدائية يمثلها في أفريقيا حياة الزنوج الودعاء المسالمين الذين ينقلبون فجأة إلى متوحشين مسعورين يذبحون كل مَنْ يصادفونه في طريقهم كما هي الحال عندما يشنون حرباً(٤٢).

أما منطقة السهول الوديانية فهي المنطقة التي تتميز بالأرض الخصبة التي تدين بخصوبتها إلى الأنهار كما هي الحال في سهول الصين والهند التي يخترقها نهرا السند والكنج، وبابل حيث يجري نهرا دجلة والفرات، ومصر التي يرويها النيل. وفي هذه المناطق تنشأ الدول والممالك حيث تكون الزراعة هي مصدر الرزق للسكان.

أما المنطقة الثالثة فهي الأرض الساحلية وهي الشريط المتاخم للبحر ويعطينا البحر ـ كما يقول هيجل ـ فكرة اللامتناهي، ويشجع الإنسان على تجاوز نطاق المحدود، ولهذا فإن البحر يدعو الإنسان إلى الغزو والفتح، وإلى النهب والقرصنة، لكنه يدعوه أيضاً إلى التجارة والكسب الشريف، وذلك على العكس من الأرض وسهول الوادي التي تربط الإنسان بالتربة وتشده إليها. وإذا كانت الوظيفة الأساسية لسكان المناطق المرتفعة هي تربية الماشية، وبينما وظيفة سكان الوديان هي الزراعة والصناعة فإن وظيفة سكان المناطق الساحلية هي التجارة

---

(٤٢) راجع فيما بعد من ص ١٦٦ وما بعدها.

والسفر بالبحر، أما الحياة الاجتماعية فاننا نجد ان سمة الحياة القبلية للمناطق الأولى هي الحياة الأبوية البطريركية. أما الحياة الاجتماعية عند سكان الوادي فهي تتسم بظهور الملكية الخاصة [نظراً لظهور الزراعة والصناعة] وبالتالي بعلاقة السيد بالعبد. أما الحرية الاجتماعية فهي ترتبط بالحياة الاجتماعية في المناطق الساحلية.

وأخيراً يصنف هيجل معطيات التاريخ فيرمز لمجرى التاريخ بمسار الضوء، فكما أن الشمس تشرق من الشرق وتغرب في الغرب، فإن آسيا هي بداية التاريخ وأوروبا هي نهايته. ذلك لأن تاريخ العالم ليس إلّا ترويض الإرادة الطبيعية على الخضوع للنظام وجعلها تطيع المبدأ العام، والمراحل التي سارت فيها هذه العملية تبدأ من الشرق الذي لم يعرف الحرية إلّا لفرد واحد، وهذه هي المرحلة الأولى التي يسميها هيجل طفولة التاريخ، ثم هناك المرحلة التي تمثلها آسيا وهي مرحلة الصبا في التاريخ حيث لانجدها تعبر عن الهدوء والثقة كما كان يفعل الطفل وإنما هي مرحلة الصبي الذي لا يعرف الشجار والعراك، أما اليونان ـ فيمثلون مرحلة المراهقة حيث نجد الفرديات التي تشكل نفسها، ولهذا فهنا نجد اتحاد الأخلاق مع الإرادة الذاتية أو مملكة الحرية الجميلة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الدولة الرومانية أو رجولة التاريخ، فالروح اللطيفة التي كانت قائمة في دولة المدينة حل محلها كدح شاق وقاس. أما المرحلة الرابعة فيمثلها العالم الجرماني، وهي مرحلة الشيخوخة وشيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة.

٣ ـ كلمة نقد:

بعد هذه الرحلة الطويلة الممتعة مع هذا الفيلسوف العملاق لا بد لنا من أن نقف وقفة قصيرة لنسوق بعض الاعتراضات التي يمكن إثارتها دون التقليل من أهمية العمل الذي قام به هيجل والذي يعترف بها النقاد أنفسهم. يقول ولش Walsh في هذا المعنى: «أمّا أن هيجل قد قام بعمل جوهري للدراسات التاريخية فليس في ذلك أي شك، فقد كان من أوائل الذين كتبوا فلسفة للتاريخ، وكان لمؤلفه في هذا المقام تأثير على خلفائه. وأكثر من ذلك فقد أظهر خلال كتاباته معنى لأهمية الماضي في فهم الحاضر، وهذا ما يفتقر إليه كلية أو إلى درجة كبيرة، أكثر أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر، وإذا كانت المدرسة الهيجلية قد أثرت قليلاً، أو كانت بغير تأثير على تقدم العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، فإنها

قد دفعت العلوم الاجتماعية بكل تأكيد إلى الأمام دفعة لها أهميتها في هـذا العصر.[٤٣].

ونحن مع تسليمنا بذلك إلاّ أننا لا نستطيع أن نتغاضى عما تثيره فلسفة التاريخ الهيجلية من ثغرات يمكن أن نشير إلى بعضها على النحو التالي:

أولاً: ـ يقول هيجل إن البرهان على القضية الأساسية التي يسوقها وهي «العقل يحكم التاريخ» ينتمي إلى مجال الفلسفة النظرية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة ـ فكيف يمكن في هذه الحالة أن يقول لنا إنها مستخلصة من دراسته لتاريخ العالم، وأننا لو درسنا الوقائع التاريخية فسوف يتمثل التاريخ أمامنا بوصفه مساراً عقلياً؟

ثانياً: ـ ألا يبدو واضحاً أن هيجل قد عرف الشيء الكثير عن المسار الذي ينبغي أن يسلكه التاريخ قبل أن يعرف أية وقائع تاريخية على الاطلاق؟ فهو يعرف مثلاً أن التاريخ ينبغي أن يكون تحققاً تدريجياً للحرية، ويعرف كذلك، أن هذه العملية يجب أن تتم في أربع مراحل متمايزة، وإذا اقتضى الأمر فإنه يقدم براهين فلسفية لهذه القضايا، لأنه يعلم منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية.

ثالثاً: ـ إذا كان هيجل يحدد منذ البداية أن التاريخ هـو تقدم الـوعي بالحرية، فإن المراحل التي تمثلها لا بدّ بالتالي أن تكون مراحل تدريجية في تقدم هذا الوعي، بمعنى أن الشرق لا بدّ أن يكون ممثلاً لمرحلة دنيا عما تمثله الحضارة اليونانية، لا لأن الوقائع تقول ذلك، بل لأن سير الوعي يحتم ذلك.

رابعاً: ـ حين يتحدث هيجل عن نظام الطبقات المقفلة في الهند[٤٤] فإنه يرى أن النظر إلى الامتيازات بين الطبقات على أنها طبيعية يجعل الرابطة في المجتمع عشوائية هوجاء، ونشاطاً عابراً عاجزاً عن أن ينشىء تاريخاً، لأنه يؤدي إلى استبعاد عنصر الأخلاق. لكن السؤال الذي يلح على ذهن القارىء في الحال هو: ألم يكن نظام الرق عند اليونان قائماً ـ بدوره ـ على امتيازات طبيعية، من

---

(٤٣) و. هـ. وولش: «مدخل لفلسفة التاريخ». ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود ص ١٩٧ ـ ١٩٨ (مؤسسة سجل العرب عام ١٩٦٢).

(٤٤) راجع ص ١٢٦ ـ ١٢٧ من هذا الكتاب.

وجهة نظر أفلاطون وأرسطو ذاتها. .؟ وهل أدى إلى اختفاء عنصر الأخلاق من الحياة اليونانية؟ ألا يعد هذا التناقض نقطة ضعف في مفهوم «التاريخ» عند هيجل، وفي تعليله لطريقة ظهور التاريخ، وللأمم التي يوجد لها تاريخ. . .؟

خامساً: ــ أحاديث هيجل عن الهنود الحمر، وعن الزنوج، تثير السخط والحنق وتمثل نظرة غير إنسانية على الإطلاق، ويمكن أن نسوق عليها الملاحظات التالية:

١ ــ معلوماته عن ضعف بنية الهنود الحمر كلها خطأ؛ وربما قلنا إن السينما الأمريكية ذاتها ــ وهي التي دأبت على احتقارهم، تصورهم بعكس ذلك، ويكفي أنهم حاربوا الأوروبيين وهم عزل من السلاح.

٢ ــ كلامه عن كسلهم، وغبائهم لا أساس له من الصحة، والأرجح أنه مستمد من المصادر الأوروبية التي تبرر ما فعلته الحضارة الأوروبية في الحضارة التي كانت قائمة فعلاً، وفي سكان البلاد الأصليين.

٣ ــ توجد عنصرية أوروبية فظيعة في كلامه عن ضرورة مضي وقت طويل حتى يبث فيهم الأوروبيون «الاستقلال» وغير ذلك من التعبيرات التي تثير الحنق.

٤ ــ أحكامه عن الزنوج غير صحيحة (سهولة تقبلهم للروح الأوروبية. . الخ) وحقيقة الأمر أن الزنوج كانوا أكثر خضوعاً، على حين أن الهنود الحمر قاوموا إلى أن فنوا عن آخرهم. والأهم من ذلك تسليمه بأن من البديهي احضار أيدي عاملة زنجية ما دام الهنود الحمر (في نظره) ضعفاء حتى يمكن استخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد!! إن نظرة هيجل في هذا الموضع تصبح غير إنسانية على الاطلاق، بل أكاد أقول إنها تقترب مما نسميه بتعبيرنا الحالي بالروح الاستعمارية.

قد تبدو هذه الانتقادات جميعاً مجرد «هفوات» وقع فيها هذا الفيلسوف العظيم، ولكنها لا تقلل من شأن هذا العمل الضخم، الذي نرجو أن نعرض بقيته على القارىء العربي في أقرب وقت، حتى يتسنى له أن يحكم بنفسه على هذا العمل، وعلى صاحبه، الذي يشرفنا أن نقدّم له اليوم أول نص من نصوصه ينقل ــ على ما نعلم ــ إلى اللغة العربية.

د. امام عبد الفتاح امام

تصدير الطبعة الألمانية الثانية

إن الشكل المعدَّل الذي يعاد فيه طبع محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ يحتم تقديم تفسير لعلاقة هذه الطبعة الثانية بكل من المواد الأصلية التي أخذ منها الكتاب وبالطبعة الأولى لهذه المحاضرات.

ولقد قام المرحوم الأستاذ «ادوارد جانز Edward Gans ناشر «فلسفة التاريخ»، بدور بارع في تحويل المحاضرات إلى كتـاب، واتخذ وهـو يقوم بهـذا العمل محاضرات هيجل الأخيرة أساساً، لأنها كانت هي الأكثر شيوعاً والأكثر ملاءمة لهدفه.

ولقد نجح في تقديم المحاضرات في صورة تماثل إلى حد كبير تلك التي ألقيت بها في شتاء عام ١٨٣٠ ــ ١٨٣١. وكان يمكن اعتبار هذه النتيجة كافية تماما لو أن قراءات هيجل المختلفة لهذه المحاضرات كانت أكثر تجانساً وتآلفاً، ولو لم تكن من ذلك اللون الذي يكمل بعضه بعضاً. ذلك لأنه بالغاً ما بلغت قدرة هيجل العظيمة على تركيز المدى الواسع لعالم الظواهر على طريق الفكر، فقد كان من المستحيل عليه مع ذلك أن يسيطر تماماً على مادة التاريخ التي لا تنضب، وأن يعرضها بصورة متجانسة، في محاضرات فصل دراسي واحد. لقد كان هيجل مشغولاً أساساً في المرة الأولى التي ألقى فيها هذه المحاضرات في شتاء عام ١٨٢٢ ــ ١٨٢٣ بفض الفكرة الفلسفية وبيان كيف أن هذا البسط للفكرة الفلسفية هو الجوهر الحقيقي للتاريخ، وهو الروح المحركة لشعوب التاريخ الكلي أو العالمي. وكما قال هو نفسه فإن هدفه الوحيد من دراسة الصين والهند، هو أن يقدم مثلاً

يوضِّح الطريقة التي ينبغي أن تفهم بها الفلسفة **شخصية** أمة من الأمم. وهذا ما كان يمكن أن يحدث بطريقة أسهل في حالة الأمم الساكنة الراكدة في الشرق، عنه في حالة الشعوب التي لها تاريخ حقيقي Bona Fide ـ وتطور تاريخي لشخصيتها. ولقد جعله الاعجاب العارم باليونان يتوقف طويلاً عندها، خصوصاً وأنه كان يكنُّ لها على الدوام حماساً مشبوباً. وبعد أن درس بإيجاز العالم الروماني حاول أخيراً أن يضغط فترة العصور الوسطى والعصر الحديث في بضع محاضرات، ذلك لأن عامل الزمن كان يلح عليه، وحين لا يعود الفكر مختفياً في كثرة الظواهر، كما هي الحال في العالم المسيحي، بل يعلن عن نفسه، ويكشف عن نفسه بوضوح في التاريخ، فإنه يكون من حق الفيلسوف أن يوجز في مناقشته، ويقصر على الإشارة إلى **الفكرة المحركة**. أما في المرات اللاحقة التي ألقى فيها هذه المحاضرات، فكانت هناك دراسة مختصرة للصين، والهند والشرق بصفة عامة، بينما خصص وقتاً أطول والتفاتاً أكبر للعالم الجرماني، وبالتدريج أخذت المسائل الفلسفية، والمسائل المجردة تتناقص، بينما اتسعت المواد التاريخية، وأصبح الموضوع ككل أكثر شعبية بين الجمهور.

من اليسير إذن أن نرى كيف أن مجموعات المحاضرات التي قُرِئَتْ في سنوات مختلفة يكمل بعضها بعضاً، وكيف أن المادة بأسرها لا يمكن جمعها إلاّ إذا ألّفنا بين العنصر الفلسفي الذي سيطر على محاضرات المرات (أو المواسم) الأولى، والذي ينبغي أن يشكل أساس الكتاب، وبين التوسع التاريخي الذي تتسم به المحاضرات التي ألقيت في المرات (أو المواسم) الأخيرة.

ولو كان هيجل قد اتبع الخطة التي يسير عليها معظم أساتذة الجامعة، ممن يكتبون مذكرات يستعينون بها في قاعات الدرس ولا يفعلون بعد ذلك أكثر من إدخال بعض التصحيحات والإضافات إلى الأصول المخطوطة، لكان من الصواب أن نفترض أن المحاضرات التي ألقيت في الفترة الأخيرة لا بد أن تكون أكثر محاضراته نضجاً، لكن كل إلقاء للمحاضرات كان عنده، على العكس، فعلا جديداً للفكر، وكل منها لا يمكن أن يعبّر بالتالي إلاّ على تلك الدرجة من النشاط الفلسفي الذي كان يدور في ذهنه في تلك اللحظة. وهكذا فإن مجموعتي المحاضرات اللتين ألقاهما في عام ١٨٢٢ ـ ١٨٢٣، وفي عام ١٨٢٤ ـ ١٨٢٥ تكشفان بالفعل عن حيوية أعظم بكثير في التفكير والتعبير، وعن مخزون أكثر ثراء بكثير من الأفكار الأخاذة والصورة المعبرة، بالقياس إلى تلك المحاضرات التي

ألقاها في أخريات أيامه، لأن ذلك الالهام الأول الذي يصاحب الأفكار عندما تنبثق لأول مرة يفقد حيويته بالتكرار.

ويظهر بوضوح، مما سبق أن ذكرناه، طبيعة المهمة التي يتطلبها إصدار طبعة جديدة لهذه المحاضرات، فهناك كنز من الفكر القيّم كان لا بدّ من استخلاصه من مجموعات المحاضرات الأقدم عهداً، كما كان من الضروري اضفاء طابع الأصالة على الكل من جديد، ومن ثم فإن النص المطبوع (وهو النص الأول) أخذناه بوصفه الأساس، ثم أضفنا إليه، وأكملناه، واستبدلنا منه، وحوّرنا فيه (وفقاً لما كان يبدو أن الحال يقتضيه) مع أكبر قدر ممكن من احترام الأصل لكننا لم نترك مجالاً لآراء الناشر الفردية ما دام مرشدنا الوحيد في جميع هذه التعديلات كان مخطوطة هيجل نفسه. فعلى حين أن النشرة الأولى لهذه المحاضرات، باستثناء المقدمة أو مدخل المحاضرات، كانت تستعين بمذكرات الطلاب فحسب، فقد حاولنا في الطبعة الثانية أن نكملها بأن نجعل مخطوطة هيجل نفسه هي الأساس من البداية حتى النهاية، بحيث لا تستخدم المذكرات إلّا بغرض التنقيح أو الترتيب فحسب. ولقد حرص الناشر على أن تكون نغمة الكتاب ككل متجانسة وذلك بأن نترك المؤلف نفسه يتكلم في كل مكان بألفاظه هو الخاصة، وعلى ذلك فإن العناصر الجديدة التي أدخلت في هذه الطبعة قد استُمِدَّت حرفياً من المخطوطة. وليس ذلك فحسب، بل إنه في الحالات التي احتُفِظ فيها بالنص المطبوع في جملته فقد أعيدت التعبيرات الغريبة التي فاتت المستمع في نقله للمحاضرات إلى مكانها الأصلي.

أما أولئك الذين يعتقدون أن قوة الفكر ودقته إنما تكون في تخطيطه الشكلي، ويؤكدون بحماس خلافي Polemical دعواه الخاصة ضد أساليب التفلسف الأخرى ــ فيمكننا أن نضيف من أجلهم تلك الملاحظة، وهي أن هيجل لم يكن يلتزم إلّا بقدر ضئيل بالتقسيمات الفرعية التي كان قد أخذ بها، وكان يدخل عليها بعض التعديلات في كل مرة يعرضها فيها، فهو مثلاً كان يدرس الديانة البوذية والديانة اللامية Lamaism[1]... في بعض الأحيان قبل أن يدرس الهند، وأحياناً أخرى بعدها. كما أنه في أحيان أخرى كان يجعل العالم المسيحي مرتبطاً

---

(١) فرع من الديانة البوذية ينتشر في التبت ومنغوليا، واسم هذه الديانة مشتقة من كلمة «لاما.. Lama» أو كاهن الديانة، وهي كلمة تعني حرفياً أمين الله (المترجم).

ارتباطاً أكثر وثوقاً بالأمم الجرمانية، وأحياناً أخرى يضيف إليه الأمبراطورية البيزنطية. . وهكذا[٢]. وبالنسبة لهذه الطبعة فإنه لم تجر، في هذا الصدد، سوى تعديلات طفيفة.

عندما شرفتني جميعة نشر مؤلفات هيجل وعهدت إلّي بإعادة نشر كتاب أبي عن «فلسفة التاريخ» فإنها قد حددت أيضاً مدافعين عما تتضمنه الطبعة الأولى من قضايا واعتبرتهم ممثلين للبروفسور «جانز Gans» الذي اختطفه الموت من هذه الجميعة ــ وهؤلاء الأعضاء ثلاثة هم المستشار العالي للحكومة دكتور شولتسه Schulze، والأستاذ فون هننج. . Von Henning، والأستاذ هوتو Hotho ــ وهم الذين عهدت إليهم بمراجعة الكتاب في طبعته الجديدة، ولقد أتاحت لي هذه المراجعة فرصة اكتساب رضاء هؤلاء السادة الأفاضل والأصدقاء الأجلاء عما قمت به من تعديلات، فضلاً عما أدين به لهم من شكر لما قدموه من تنقيحات جديدة كثيرة أنتهز هذه الفرصة لكي أعلن عن امتناني لها.

ولا بدّ لي في النهاية من الإعتراف بأن عرفاني بالجميل نحو هذه الجميعة الموقرة لعملها الذي يستحق الثناء في حب العلم والصداقة والنزاهة والإخلاص، وكلها صفات أسهمت في بنائها وما زالت تؤلف بين أعضائها ــ هذا العرفان لا يزيد عنه إلاّ تقديري لأنها منحتني كذلك فرصة المشاركة في نشر أعمال والدي المحبوب.

د. كارل هيجل

---

(٢) هناك جملة زائدة بعد ذلك مباشرة في الترجمة الفرنسية ص١٣ (المترجم).

مدخل

[أيها السادة]

موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم[1]، وليس المقصود من ذلك مجموعة من التأملات العامة حول التاريخ، أملتها دراسة وثائقه، ويفترض أن وثائقه تقدم أمثلة لها، بل المقصود تاريخ العالم نفسه(*). ويبدو أنه من الضروري لكي تتكون لدينا فكرة واضحة منذ البداية عن هذا التاريخ، أن نبدأ بفحص المناهج الأخرى التي تدرس التاريخ، ويمكن أن نلخص هذه المناهج في ثلاث طرق رئيسية هي:

أ ـ التاريخ الأصلي.

ب ـ التاريخ النظري.

---

(1) المقصود بالتاريخ الكلي أو التاريخ العام أو التاريخ العالمي، وهي كلها عبارات يستخدمها هيجل مراراً وبمعنى واحد ـ تاريخ البشرية ككل، في مقابل التاريخ الجزئي، أو التاريخ القومي، أو تاريخ أمة من الأمم، أو بلد من البلدان ـ فهذه ليست تاريخاً فلسفياً للعالم حتى ولو شملت كل الأمم على حدة لأن التاريخ الفلسفي أو التاريخ الكلي هو تاريخ «الإنسان» وتطوره الحضاري بغض النظر عن التواريخ الجانبية التي قد لا يكون لها دور يذكر [المترجم].

(*) لا أستطيع هنا أن أشير إلى أي مرجع إضافي يلخص رأيي، لكني أستطيع أن أقول إنني أوردت بالفعل في كتابي «أصول فلسفة الحق» من فقرة ٣٤١ حتى فقرة ٣٦٠ تعريفاً لمثل هذا التاريخ الكلي الذي اقترح هنا تطويره، وملخصاً للأركان الرئيسية أو الفترات التي ينقسم إليها هذا التاريخ انقساماً طبيعياً (المؤلف).

ج ـ التاريخ الفلسفي.

أ ـ أمّا عن النوع الأول فيكفي ـ لكي يكون أمامنا نمط محدد ـ أن نذكر اسماً أو اسمين من الأسماء المرموقة، وينتمي هيرودت Herodotus[٢] وثوكيديدز Thucydidcs[٣]، إلى هذه الفئة. وهناك غيرهم من ذلك اللون من المؤرخين الذين اهتموا بصفة خاصة بوصف الأعمال والأحداث، وأحوال المجتمع التي وجدوها ماثلة أمام أعينهم والذين شاركوا في روحها، فهم ببساطة قد نقلوا ما حدث في العالم من حولهم، إلى عالم التمثل العقلي؛ وعلى هذا النحو نجد ظاهرة خارجية تترجم إلى تصور داخلي، وتلك هي الطريقة نفسها التي يتعامل بها الشاعر مع المادة التي تزوده بها عواطفه أو مشاعره، ويسقطها على هيئة صورة أمام مَلَكة الصور. صحيح أن هؤلاء المؤرخين الأصليين يجدون تحت أيديهم وصفاً للأحداث، كما يجدون روايات غيرهم من الناس إذ لا يستطيع أحد بمفرده أن يرى كل شيء وأن يسمع كل شيء، لكنهم لا يستخدمون مثل هذا العون إلّا كما يستخدم الشاعر تراث اللغة التي تشكلت أمامه بالفعل والتي هو مدين لها بالشيء الكثير، أي أنهم يستخدمونه بوصفه واحداً من المكونات فحسب. فالمؤرخون يربطون العناصر الزائلة في الرواية بعضها ببعض ويودعونها معبد منموزين Mnemosyn[٤] لكي تكتسب الخلود. وفي مثل هذا اللون من التاريخ،

---

(٢) هو المؤرخ اليوناني الأكبر (٤٨٤ ـ ٤٢٤ ق. م.) الملقب بأبي التاريخ وهو أول المؤرخين. قام في سن الثلاثين بكثير من الرحلات البعيدة التي كان لها أكبر الأثر في دراساته التاريخية: زار فينيقيا وهو في طريقه إلى مصر، ولما عاد إلى أثينا عام ٤٤٧ ق. م كان في جعبته مقدار ضخم من المذكرات المختلفة عن جغرافية الدول المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط وتاريخها وعادات أهلها: غير أن الموضوع الرئيسي الذي شغل هيرودت كان الحرب بين اليونان والفرس، فقد شهد الجانب النهائي من الصراع الذي استمر قروناً بين الشرق والغرب [المترجم].

(٣) ثوكيديدز (٤٦٥ ـ ٤٠٠ ق. م.) مؤرخ يوناني من مواطني أثينا كان في عام ٤٢٤ أحد الرؤساء الرسميين العشرة في أثينا، ويفصله عن هيرودت خمسون عاماً تمثل عصر السوفسطائيين وقد بدأ من حيث انتهى هيرودت أعني في ختام حرب الفرس. كان هيرودت يكتب بأسلوب سهل مهلهل غير متماسك متأثراً بملاحم هوميروس. أمّا ثوكيديدز فيكتب كما يكتب من استمع إليهم من الفلاسفة والخطباء [المترجم].

(٤) ترجمتها الحرفية «الذاكرة» وهي إلهة في الميثولوجيا اليونانية ابنة أورانس وأم ربات الفنون (المترجم).

وهو التاريخ الأصلي، لا بد من استبعاد الأساطير والأقاصيص الشعرية، والتراث الشعبي، لأنها ليست إلّا صوراً غامضة معتمة من فهم التاريخ، ومن ثم فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تماماً. لكنا سوف ندرس هنا، [على العكس من ذلك] شعوباً واعية تماماً بما كانت عليه وما أرادته. إن مجال الواقع كما يرى بالفعل، أو كما يمكن رؤيته، يزودنا بأساس مختلف أتم الاختلاف من حيث الرسوخ والصلابة، عن ذلك العنصر الخيالي العابر الذي تنمو فيه هذه الأساطير والأحلام الشعرية التي تتلاشى مكانتها التاريخية بمجرد ما تبلغ الأمم مرتبة الفردية الناضجة.

أمثال هؤلاء المؤرخين الأصليين ـ إذن ـ يحولون الأحداث والأعمال وأحوال المجتمع [التي يعرفونها] إلى موضوع أمام ملكة التصور، ولذلك فإن مضمون مثل هذه الروايات التي يخلفونها لنا لا يمكن أن تكون شاملة تماما في مداها ويمكن أن نأخذ هيرودت وثوكيديدز وجوشارديني(٥) Guicciardini كأمثلة مناسبة لهذه الفئة من المؤرخين من هذه الزاوية، فالحاضر الحي في البيئة من حولهم هو المادة الفعلية التي يستخدمونها والمؤثرات التي شكلت الكاتب هي نفسها المؤثرات التي شكلت الأحداث التي تكون مادة روايته، وروح الكاتب هي نفسها روح الأحداث التي يرويها، فهو يصف مشاهد شارك هو نفسه فيها؛ أو كان على أقل تقدير شاهداً مهتمًا بها، فالمواد التي يصنع منها الصورة العامة التي يقدمها هي فترات قصيرة من الزمان، وأشكال فردية من الحوادث والأشخاص وسمات فردية غير ممحصة. وهو لا يهدف إلّا إلى عرض الحوادث أمام الأجيال القادمة بحيث يكون لهذه الأحداث نفس الوضوح الذي كان لها عنده بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التي سمعها. أمّا التأملات النظرية فليست من اختصاصه لأنه يعيش روح موضوعه (أو أحداثه) دون أن يتجاوزها. بل إنه حتى لو كان ينتمي، مثل قيصر، إلى المرتبة الرفيعة للقادة أو رجال الدولة، فإن انجاز وتحقيق أهدافه الخاصة هو الذي يكون التاريخ في نظره.

وعندما نقول هنا إن مؤرخاً من هذا الطراز لا يقدم إلينا صورة فكرية، وإنما يظهر الأشخاص والشعوب في كتاباته بصورتهم الواقعية فإن هذا القول قد يبدو

---

(٥) فرنشسكو جوشارديني Francesco Guicciardini (١٤٨٣ ـ ١٥٤٠) ـ مؤرخ إيطالي ولد في فلورنسا وانشغل بأمورها، وعمل مستشاراً لدوق اكسندر، وألف كتاباً عظيمًا عنوانه: «تاريخ إيطاليا» من عام ١٤٩٢ إلى ١٥٣٠ [المترجم].

مناقضاً لتلك الخطب التي نجدها عند «ثوكيديدز» مثلاً، والتي يمكن أن نقطع يقيناً بأنها ليست ترديداً لخطب قيلت فعلاً. على أن من الواجب أن نعترف بأن الخطب أعمال حقيقية في عالم البشر، وهي بالفعل أعمال مؤثرة غاية التأثير. صحيح أن الناس كثيراً ما يقولون: «هذه المسائل أو تلك ليست إلا مجرد كلام» وهم يريدون بذلك أن يبرهنوا على أنه لا ضرر منها. وقد لا يكون ما قيلت هذه الحجة بصدده سوى مجرد «كلام»، والكلام يتمتع بميزة هامة هي أنه لا ضرر منه غير أن الأحاديث التي توجه من شعوب إلى شعوب أخرى أو الخطب التي توجه إلى الأمم والأمراء هي مكونات أساسية في التاريخ؛ فإذا سلمنا بأن خطباً مثل خطب بيركليز Pericles(٦) وهي أحاديث رجل دولة كان يتسم بأعظم قدر من الثقافة والأصالة والنبل، وقد صيغت على يد ثوكيديدز، فإنه لا بد من أن نؤكد، مع ذلك، أنها لم تكن غريبة عن شخصية بركليز نفسه. ففي هذه الخطب يعبر هؤلاء الرجال (المؤرخون) عن الأقوال المأثورة التي كان يقول بها مواطنوهم؛ والتي كانت قد شكلت شخصياتهم أنفسهم، وهم يسجلون آراءهم عن علاقاتهم السياسية، وطبيعتهم الأخلاقية والروحية؛ ومبادىء سلوكهم وأهدافهم. فما يرويه المؤرخ على لسانهم ليس نسقاً مزيفاً من الأفكار بل هو نسخة مطابقة، غير مشوهة، لعاداتهم العقلية والخلقية.

والحق أنه لا يوجد سوى نفر قليل، أقل مما يمكن للمرء أن يتخيل، من أولئك المؤرخين الذين ينبغي علينا أن ندرسهم بعمق وعن كثب، والذين ينبغي أن نقف عندهم طويلاً، إذا ما أردنا أن نتحدث مع الأمم التي يتحدثون عنها وأن نغوص بعمق في روحها، والذين ينبغي أن نبحث في أوراقهم لا لأغراض الثقافة فحسب بل لكي نكتسب متعة عميقة أصيلة. ولقد سبق أن ذكرنا منهم بالفعل «هيرودت» أبا التاريخ أعني مؤسس التاريخ: ذكرنا الآن توا ثوكيديدز، وكذلك كان كتاب «اكسينوفون» Xenophon «إنسحاب الآلاف العشرة»(٧) من

---

(٦) بيركليز ٥٠٠ ـ ٤٢٩ ق. م. أحد الساسة ورجالات الدولة في أثينا، وربما أعظم الحكام القدماء، وهو من أسرة نبيلة في أثينا. لكن على الرغم من نبالة مولده ومزاجه الأرستقراطي فقد كان حاكماً ديمقراطياً وكان ظهوره على مسرح السياسة حوالي ٤٦٩ ق. م. وهو إلى جانب ذلك خطيب من أروع خطباء اليونان، ومن أشهر خطبه الخطاب الجنائزي الذي ألقاه تكريماً لمن سقط من أبناء أثينا في ساحة القتال [المترجم].

(٧) يقصد انسحاب عشرة آلاف محارب [المترجم].

الكتب الأصيلة بحق؛ وكذلك «شروح» قيصر فهي عمل عظيم لعقل قوي: ولقد كان مؤرخو الحوليات هؤلاء من بين القدماء، قادة عظاماً ورجال دولة أما في العصور الوسطى فلو استثنينا الأساقفة Bishops الذين كانوا يحتلون مركز العالم السياسي ذاته، لوجدنا أن الرهبان Monks احتكروا هـذا اللون من الكتابـة التاريخية بوصفهم كتاب حوليات ساذجين، كما نجد أنهم كانوا منعزلين عن الحياة النشطة بقدر ما كان المؤرخون القدامى مرتبطين بها.

أما في العصور الحديثة فقد تغيرت العلاقات تماماً، ذلك لأن ثقافتنا واسعة شاملة أساساً، وهي تغير بطريقة مباشرة كل الأحداث إلى تمثلات تاريخية. ولدينا من هذه الفئة التي نتحدث عنها روايات واضحة وبسيطة وحية ـ لا سيما عن الوقائع العسكرية ـ يمكن أن تأخذ مكانها بحق إلى جوار روايات قيصر. بل إن فائدتها التعليمية أعظم من روايات قيصر ذاتها إذا ما نظرنا إلى ما تتضمنه من ثراء في المادة واكتمال في التفاصيل من حيث الأوضاع الاستراتيجية، وتندرج تحت هذه الفئة أيضاً «المذكرات» الفرنسية التي يكتبها في كثير من الحالات رجال مرموقون رغم أنها تدور حول مسائل قليلة الأهمية، وهي تحتوي في الأعم الأغلب على قدر كبير من النوادر والطرائف، بحيث أن الأرض التي تشغلها تبدو ضيقة وتافهة، ومع ذلك فهي كثيراً ما تكون أعمالاً من روائع التاريخ كالمذكرات التي كتبها الكاردينال ريتز Cardinal Retz(٨) التي تغطي في الواقـع ميدانـاً تاريخيـاً فسيحاً. أما في ألمانيا فإن أمثال هؤلاء الأساطين نادرون: فكتاب فردريك الأكبر: «تاريخ عصري Histoire de mon Temps» هو استثناء بارز لهذه القاعدة. وينبغي أن ننزل الكتاب من هذا الطراز منزلاً عالياً، فمن هذا الموقع وحده يستطيع المرء أن يحكم على الأشياء حكماً واسع الأفق وأن يرى كل شيء، وهو ما لا يستطيعه إنسان يلقي مجرد لمحة عجلى على العالم الهائل من ثقب صغير.

ب ـ يمكن أن نسمي النوع الثاني من التاريخ بـاسم التاريـخ النظري

---

(٨) جان فرنسوا بول دي جوندي ريتز (١٦١٤ ـ ١٦٧٩) Jean Francois Paul de Gondi Retz ـ كاردينال فرنسي عارض الحرب الأهلية التي نشبت في فرنسا والتي سميت باسم حرب الفروند Fronde بين كونديه Conde قائد الجيش الفرنسي والوزير الفرنسي مزران Mazarinالذي خلف ريشليو في السلطة. وهي الحرب التي انتصر فيها مزران وفرّ كونديه قائد الجيش إلى أسبانيا وسقطت الثورة من أساسها. وأصبح ريتز Retz كاردينالاً في عام ١٥٦١. ولقد كتب مذكراته Memoires عن هذه الفترة في فرنسا، وهي المذكرات التي نالت تقدير فولتير وغيره من المفكرين الفرنسيين. [المترجم].

والمقصود به التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر، ويمكن أن نميز في هذا الطراز الثاني من التاريخ تعدداً في الأنواع قوياً وملحوظاً.

١ ـ إن هدف الباحث أن يتوصل إلى رؤية لكل التاريخ الخاص بشعب ما أو بلد ما، أو بالعالم، أي باختصار، بما نسميه **بالتاريخ الكلي**، وفي هذه الحالة تكون معالجة المادة التاريخية هي العمل الرئيسي للمؤرخ وهو يقبل على مهمته بروحه هو الخاصة وهي روح تتميز عن روح المضمون الذي يعالجه، ومما له اعتبار هام في مثل هذا اللون من الكتابة التاريخية المبادىء التي يردّ إليها المؤلف بواعث ونتائج الأعمال والأحداث التي يصفها. وكذلك الدوافع التي تحدد شكل روايته. هذه المعالجة النظرية وما تقتضيه من إظهار للمهارة، تتخذ عندنا، معشر الألمان، أشكالاً كثيرة متنوعة. فكل كاتب للتاريخ يختار لنفسه منهجاً خاصاً به، أما الإنجليز والفرنسيون فيراعون مبادىء عامة في كتابة التاريخ ووجهة نظرهم هي في الغالب وجهة نظر الثقافة العالمية أو القومية. أما عندنا فكل واحد يعمل على اختراع وجهة نظر فردية تماماً، وبدلاً من أن يكتب التاريخ ترانا دائماً نجهد أنفسنا ونقدح ذهننا في اكتشاف الكيفية التي ينبغي أن يكتب بها التاريخ، وهذا النوع الأول من التاريخ النظري يقترب كثيراً من التاريخ الأصلي حينما يقتصر غرض المؤرخ على عرض الأخبار التاريخية لبلد من البلدان كاملة. ومن هذه التصنيفات (التي يجب ان نعد من بينها مؤلفات ليفي.. Livy[٩]، وديدور الصقلي[١٠]، وتاريخ سويسرا لـ«يوهانس فون مولر»[١١].. Johannes Von

---

(٩) تيتوس ليفيوس Titus Livius الشهير بليفي.. Livy (٥٩ ق. م. ـ ١٧ ب. م.) أشهر مؤرخي روما، قضى معظم حياته بها. والعمل الكبير الذي كتبه هو «تاريخ روما» وهو يتناول تاريخ الدولة الرومانية منذ تأسيس المدينة عام ٧٥٣ ق. م. حتى وفاة دروسس Drusus عام ٩ قبل الميلاد، ويتألف من ١٤٢ كتاباً بقي منها خمسة وثلاثون فقط. وكان ليفي مؤرخاً شهيراً، والخطأ الذي وقع فيه أنه لم يجهد نفسه في الرجوع إلى المصادر الأصلية وإنما اعتمد على الأساطير الشهيرة والروايات التي ذكرها المؤرخون قبله، ورغم ذلك فإن عبقريته في رواية القصة جعلت كتابه خالداً. [المترجم].

(١٠) ديدور الصقلي مؤرخ يوناني في أواخر القرن الأول قبل الميلاد ولد في أجيرا في صقلية. وهو مؤلف «المكتبة التاريخية» التي تتألف من أربعين كتاباً لم يبق منها إلا الكتب من ١ إلى ٥ ومن ١١ إلى ٢٠ [المترجم].

(١١) يوهانس فون مولر (١٧٥٢ ـ ١٨٠٩) مؤرخ سويسري عاصر الحرب النابليونية =

..Muller) ما يستحق كل تقدير، إذا ما أجيدت كتابتها، ويمكن أن نعد كتّاب الأخبار الذين يقتربون من كتاب النوع الأول من خيرة ممثلي هذا النوع، فهم يكتبون بطريقة حية للغاية حتى أن القارىء يستطيع أن يتخيل أنه يستمع إلى معاصري الأحداث وشهود العيان لها. لكن كثيراً ما يحدث أن فردية النغمة التي لا بدّ أن يتسم بها الكاتب الذي ينتمي إلى ثقافة مختلفة، لا تتعدل بما يتفق مع الأحقاب التاريخية التي لا بد أن تغطيها عملية التسجيل. ذلك لأن روح الكاتب شيء مختلف تماماً عن روح العصور التي يدرسها، وعلى هذا النحو فإن ليفي Livy يروي على لسان ملوك وقناصل وقادة روما القدماء خطباً لا يستطيع أن يلقيها سوى مدافع مكتمل الثقافة عن ليفي نفسه؛ وهي خطب تتباين تبايناً صارخاً مع التراث الأصلي للعصر الروماني القديم (مثل القصة الخرافية التي يروى عن مينيوس أجريبا. . Meneius Agrippa)[١٢]. ويقدم لنا «ليفي» بنفس الطريقة أوصافاً للمعارك كما لو كان قد شهدها بالفعل، لكن الملامح والخصائص التي يصفها تصلح تماماً لوصف أي معركة في أي عصر من العصور. فضلاً عما تتسم به هذه الأوصاف من وضوح يتعارض مع التفكك وعدم الاتساق الذي يشيع في مواضع أخرى، حتى في معالجته للنقاط الرئيسية الهامة. ويمكن للمرء أن يدرك بطريقة أفضل الفارق بين المؤرخ الأصلي وجامع الأخبار إذا ما قارنا بين «بوليبيوس Polybius»[١٣] نفسه وبين الطريقة التي يستخدمها «ليفي» Livy ويوسع ويختصر بها أخباره التاريخية في تلك العصور التي بقيت لنا عنها أوصاف «بوليبيوس». أما «يوهانس فون مولر» فقد أعطى لتاريخه سمة متحجرة شكلية متعالمة، في محاولة منه لأن يظل أميناً في تصويره للعصور التي يعرضها، ولذلك

= واحتلال الفرنسيين بقيادة نابليون لألمانيا. وأصبح عام ١٨٠٧ مديراً عاماً للتعليم وهو مؤلف للعديد من الكتب خاصة في التاريخ الكلي [المترجم].

(١٢) شريف روماني كان قنصلاً عاماً ٥٠٣ ق. م. وقد نسجت حوله الأساطير في التوفيق بين العامة والاشراف في روما. فقد قيل إنه كان يروي قصة الاعتماد المتبادل بين البطن وأعضاء الجسم في الإنسان [المترجم].

(١٣) بوليبيوس Polybius (٢١٤ – ٢١١ ق. م.) مؤرخ يوناني من أركاديا أصبح أحد رجالات الدولة كتب كتاباً عن التاريخ العام يغطي فترة طويلة من ٢٢٠ إلى ١٤٦ ق. م. والكتب الخمسة الأولى هي وحدها الموجودة كاملة على الرغم من أن هناك شذرات كثيرة متبقية من الكتب الأخرى. وهو بصفة عامة يستحق التقدير لدقته وعدم تحيزه [المترجم].

فإن المرء يفضل عليه تلك الروايات التي يجدها عنه «تشودي» Tschudy القديم[١٤] فكل شيء يبدو عنده أشد سذاجة وأكثر طبيعية مما يبدو عليه في ذلك الثوب المليء بالتكلّف والصنعة الذي تتسم به كتابات من يدّعون تصوير العصور الغابرة تصويراً مباشراً.

إن تاريخاً من ذلك اللون الذي يتطلّع لأن يغطي فترات زمنية طويلة أو أن يكون تاريخاً كلياً، لا بدّ في الواقع أن يمتنع عن محاولة تقديم تمثيلات فردية أو شخصية للماضي كما كان يوجد بالفعل. بل لا بد أن يلخص صوره عن طريق التجريد ولا يشمل ذلك نحسب حذف الحوادث والأعمال بل كل ما يمكن للفكر ـ الذي هو أقدر المختزلين ـ أن يختصره. وهكذا لا تعود أية معركة، أو انتصار عظيم، أو حصار تحتفظ بحجمها الأصلي، بل تذكر فحسب في كلمات بسيطة، فحين يذكر لنا ليفي مثلاً حرب «الفلسك» Volsci[١٥]، نجده في بعض الأحيان يقول بإيجاز شديد: «نشبت الحرب هذا العام مع الفلسك».

٢ ـ والنوع الثاني من التاريخ النظري هو ما يمكن أن نسميه **بالتاريخ البرجماتي** (العملي) Pragmatical. فحين يكون علينا أن نـدرس الماضي، وأن نشغل أنفسنا بعالم بعيد عنا، فان حاضراً يبزغ أمام الذهن، ناتجاً عن نشاطه الخاص كما لو كان مكافأة للذهن على الجهد الذي يبذله. والواقع أنه مهما تعددت الأحداث وتنوعت فان الفكرة التي تتغلغل فيها ـ أي مضمونها العميق والرابطة بينها ـ واحدة. وذلك يخرج الحادثة من مقولة الماضي ويجعلها حاضرة بالقوة. ذلك لأن التأملات النظرية البرجماتية (أو التهذيبية)، رغم أنها بطبيعتها مجردة، بلا جدال، فهي فعلاً وحقاً خاصة بالحاضر وهي تشيع في حوليات الماضي الميت حياة الحاضر. أما مسألة قدرة هذه التأملات النظرية على أن تكون مثيرة حقاً وباعثة للحياة في الأحداث بالفعل، فتتوقف على روح الكاتب. ولا بد لنا هنا أن نضع في اعتبارنا بصفة خـاصة التـأملات النـظرية الأخـلاقية، أعني التعـاليم الأخلاقية التي نتوقع استخلاصها من التاريخ؛ إذْ أن التاريخ كثيراً ما يعالج وفي

---

(١٤) مؤرخ سويسري (١٥٠٥ ـ ١٥٧٢) ينظر إليه عادة على أنه أب التاريخ السويسري. ولقد نشر مؤلفه الرئيسي بعد وفاته وهو عبارة عن تاريخ سويسرا من ١٠٠٠ ـ إلى ١٤٧٠ [المترجم].

(١٥) الشعب الإيطالي القديم كان يقطن النصف الشرقي من لاتيوم Latium وقد أخضعته روما لسيطرتها حوالي عام ٣٣٨ ق. م. وأصبحوا مواطنين رومانيين. [المترجم].

ذهن المؤرخ استخلاص هذه التأملات الأخلاقية. وقد يجوز القول بأن الأمثلة التي تدعو إلى الفضيلة تهذب النفس، ويمكن تطبيقها في التربية الأخلاقية للأطفال من أجل تعويدهم على الفضيلة، غير أن مصائر الشعوب والدول، ومصالحها، وعلاقاتها ونسيج شؤونها المعقد، تمثل أمامنا ميداناً آخر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف. فالحكام والساسة والأمم مطالبون يقيناً بأن يدرسوا التعاليم التي تقدمها الخبرة أو التجربة في ميدان التاريخ، لكن ما تعلمه التجربة والتاريخ هو أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئاً قط من التاريخ، ولم تعمل وفقاً لمبادىء مستمدة منه، إذن يندمج كل عصر في ظروف خاصة، ويعرض وصفاً للأشياء فريداً تماماً في نوعه، لدرجة أن سلوكه لا بد أن تحكمه اعتبارات مرتبطة بذاته، وبذاته وحدها. فالمبادىء العامة لا تقدم أي عون وسط ضغط الأحداث الكبرى، ومن غير المجدي الارتداد إلى مماثلة في الماضي. وعبثاً تناضل ظلال الذكرى الباهتة مع حياة الحاضر وحريته. ومن هذه الزاوية فلم يكن هناك شيء أكثر سطحية من الرجوع المستمر إبان الثورة الفرنسية، إلى أمثلة من تاريخ اليونان والرومان، فلا شيء أكثر اختلافاً من عبقرية الأمم الماضية بالقياس إلى عبقرية عصرنا. ولقد وضع «يوهانس فون مولر J. Von Muller» في ذهنه مثل هذه الأهداف الأخلاقية في كتابه عن «التاريخ العالمي»، وكذلك في كتابه عن «تاريخ سويسرا» وكان يستهدف من ذلك إعداد مجموعة من النظريات السياسية لتثقيف الأمراء والحكومات والشعوب وتهذيبهم. (ولقد كوّن مجموعة خاصة من النظريات والأفكار ــ وكثيراً ما كان يذكر في مراسلاته الرقم الحقيقي للأقوال المأثورة أو الحكم التي جمعها في أسبوع واحد). لكن هذا الجزء من أعماله لا يمكن أن يعد أفضل ما أنجزه. ولكن نظرة شاملة دقيقة ومتحررة للعلاقات التاريخية (على نحو ما نجده عند مونتسيكيو Montesquieu في كتابه «روح القوانين») هي وحدها التي يمكن أن تضفي أهمية وحقيقة على مثل هذا اللون من التأملات النظرية، ولذلك فان لوناً من التاريخ النظري يلغي لوناً آخر، والمواد مرنة وطيعة أمام كل كاتب، ولكل كاتب أن يعتقد في نفسه القدرة على معالجة هذه المواد وترتيبها، ويحق لنا أن نتوقع من كل واحد منهم أن يصرّ على أن روحه الخاص هو روح العصر الذي يدرسه. وكثيراً ما يملّ القرّاء مثل هذه التواريخ النظرية، ولذا تراهم يعودون بغبطة إلى التاريخ الذي يروي دون أن يتخذ وجهة نظر خاصة، ولا شك أن هذا التاريخ له قيمته، لكنه لا يقدم لنا في الغالب سوى مادة التاريخ، وهذا ما نكتفي به نحن الألمان، لكن الفرنسيين يمارسون قدرة عظيمة في بعث الحياة

من جديد في العصور الماضية، والربط بين الماضي وبين الظروف الحاضرة.

٣ ـ والشكل الثالث من التاريخ النظري هو التاريخ **النقدي**. وهو يستحق أن يذكر على أنه نمط الدراسة التاريخية السائدة الآن في ألمانيا أكثر من غيره. وهذه الطريقة لا تعرض علينا التاريخ نفسه ولذا فربما كان من الأوفق أن نسميها تاريخ التاريخ، لأنها نقد للروايات التاريخية، ودراسة لحقيقتها، ومعقـوليتها. والصفة المميزة له من حيث ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، تكمن في حدة الذهن التي يتمتع بها الكاتب والتي تمكّنه من أن ينتزع من الوثائق أشياء ليست موجودة في المادة المدوّنة. ولقد قدم لنا الفرنسيون من هذا اللون من التأليف أعمالاً كثيرة تجمع بين النظرة الصائبة والعمق، لكنهم لم يحاولوا أن يعرضوا مجرد عملية نقدية على أنها تاريخ حقيقي، وإنما عرضوا أحكامهم في صورة بحوث نقدية. أمّا نحن فلدينا ما يسمى بالنقد «العالي» الذي سيطر تماماً على مجال فقه اللغة، كما استحوذ كذلك على كتاباتنا التاريخية. وهذا النقد «العالي» كان ذريعة لتقديم كافة التشويهات المضادة للتاريخ والتي يمكن أن يوحي بها خيال عابث. وها هنا تجد لدينا منهجاً آخر لجعل الماضي واقعاً حياً، بأن نضع خيالات ذاتية محل المعطيات التاريخية، وهي خيالات تقاس قيمتها بمقدار جرأتها، أعني قلة الوقائع الجزئية التي تقوم عليها، والحسم القاطع الذي تعارض به أكثر وقائع التاريخ يقينا.

٤ ـ والنوع الأخير من التاريخ النظري يكشف منذ البداية عن طـابعه الجزئي، فهو يتخذ لنفسه موقفاً مجرداً، لكنه مع ذلك يشكل مرحلة انتقال إلى التاريخ الفلسفي للعالم ما دام يأخذ بوجهة نظر عامة (كما هي الحال ـ مثلاً ـ في تاريخ الفن وتاريخ القانون، وتاريخ الدين). ولقد نما هذا الشكل من تاريخ الأفكار وتطور في عصرنا وأصبح أعظم شهرة. هذه الأفرع من الحياة القومية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمركب الكامل لحوليات الشعب. والسؤال البالغ الأهمية فيما يتعلق بموضوعنا هو: هل ترابط الكل يعرض في حقيقته وواقعيته، أم أن هذا الترابط يردّ إلى علاقات خارجية فحسب؟ وفي هذه الحالة الأخيرة تبدو هذه الظواهر الهامة (الفن، القانون، الدين... الخ) ـ على أنها خصائص قومية عارضة تماما للشعوب. ولا بد لنا من أن نلاحظ أنه عندما يصل التاريخ النظري إلى اعتناق وجهات نظر عامة، فإن وجهات النظر هذه، لو كان الموقف الذي تتخذه سلبيًا، لن تعود تشكل مجرد خيط خارجي فحسب أو سلسلة سطحية، بل تكون

هي الـروح الـبـاطن المـوجـه، للحـوادث والأفعـال التي تشغـل حـوليـات أمـة من الأمم. ذلك لأن **الفكـرة** هي في الحقيقة قـائـدة الشعـوب وقـائـدة العالم مثل عطارد مرشد الروح. كما أن الروح ــ أو الارادة العقلية، الضرورية لهذا المرشد ــ كانت ما تزال موجهة الأحداث في تاريخ العالم. ولذلك فإن هدف دراستنا الحالية هو التعرّف على هذه الروح في وظيفتها الارشادية. وهذا يؤدي بنا إلى:

ج ــ النوع الثالث من التاريخ وهو **التاريخ الفلسفي**. ولنلاحظ أنه لم يكن ثمة حاجة إلى تفسير أو شرح النوعين السابقين من الكتابة التاريخية لأن طبيعتهما واضحة بذاتها، لكن الأمر يبدو مختلفاً في هذا النوع الأخير الذي يبدو أنه يحتاج بغير شك، إلى إيضاح أو تبرير. وأعم تعريف يمكن تقديمه هو القول بأن **فلسفة التاريخ لا تعني شيئاً آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر**. والواقع أن الفكر جوهري للإنسان، فهو ما يميزه عن الحيوان[١٦]، فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل وارادتنا وغرائزنا بقدر ما نكون بشراً على الحقيقة. على أنه قد يبدو أن هذا التأكيد للفكر في السياق الذي نتحدث فيه عن التاريخ غير مقنع. إذ يبدو أن الفكر في علم التاريخ لا بد أن يكون تابعاً لما هو معطى، أعني تابعاً للحقائق الواقعة، التي هي أساسه ومرشده، على حين أن الفلسفة تنتمي إلى منطقة الأفكار التي تنتج نفسها دون اشارة إلى الواقع الفعلي. وهكذا فان الفكر النظري حين يقترب من التاريخ، وهو متحيز على هذا النحو، لربما توقعنا منه أن يعالجه بوصفه مادة سلبية، فبدلاً من أن يترك هذه المادة في حقيقتها الأصلية، فإنه قد يجبرها على أن تتطابق مع فكرة طاغية (متسلطة)، ويفسّرها بطريقة قَبْلية apriori كما يقال. على أنه لما كانت مهمة التاريخ تقتصر على أن يضم بين وثائقه ما هو موجود الآن وما كان موجوداً من قبل من أحداث وأعمال فعلية، ولّما كان يظل ملتزماً للطابع المميز له بمقدار ما يظل ملتصقاً

---

(١٦) ينظر هيجل نظرة واسعة إلى الفكر، فهو في اعتقاده ضروري لكل نشاط بشري. ولا يمكن أن نطلق صفة «البشرية» على أي نشاط يخلو من الفكر، وإذا كانت الذات البشرية كما يقول هيجل: «تشمل في جوفها محتويات كثيرة متنوعة ومختلفة آتية من الداخل ومن الخارج: فإننا نستطيع أن نصنف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه المحتويات فنقول: إنها إدراك حسي أو تصور.. الخ. إلا أن الفكر مبثوث في جميع هذه الحالات». موسوعة العلوم الفلسفية، فقرة ٢٤ [المترجم].

بالمعطيات؛ فان مسار **الفلسفة**، فيما يبدو، يتعارض على خط مستقيم مع مسار المؤرخ. وسوف نفسر فيما بعد هذا التناقض ـ وبالتالي الاتهام الذي يساق ضد الفكر النظري ـ وندحضه. ومع ذلك فإننا لانودّ أن نصحح ذلك العدد الذي لا يحصى من التصورات الخاصة الخاطئة، القديمة والحديثة، التي شاعت حول أهداف وفوائد وطرق دراسة التاريخ وعلاقته بالفلسفة.

إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ؛ هي الفكرة البسيطة عن **العقل**، التي تقول: إن **العقل يسيطر على العالم**، وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً. هذا الحدس والاقناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضاً في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن **العقل** ـ وربما كان هذا اللفظ كاف لنا هنا دون أن نبحث في العلاقة التي يفترضها بين الكون وبين الله ـ جوهر مثلما هو **قوة لا متناهية** سواء بسواء؛ ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئوها كما تكمن **صورته اللامتناهية** التي تحرك هذا المضمون. فالعقل من ناحية **جوهر** الكون أعني ما يكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى **الطاقة اللامتناهية** للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئاً منفصلاً مجرداً، يوجد في رؤوس بعض البشر؛ ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، إنه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الايجابي الخاص، ما دام لا يحتاج، كالأفعال المتناقضة، إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه. فهو [أي العقل] يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته؛ وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضاً القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها: ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أما أن هذه «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق» «الخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لا يتكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده، وعظمته فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى تمَّ إثباتها.

أما بالنسبة لأولئك المستمعين منكم، أيها السادة، الذين لم يألفوا الفلسفة،

فإنني أستطيع أن أزعم على أقل تقدير أن لديهم ايمانا بالعقل ورغبة وتعطشا لمعرفته، وهو ما نستنتجه من حضوركم لسماع هذه المحاضرات. والواقع أن الرغبة في الفهم العقلي الشامل، والرغبة في المعرفة هي التي ينبغي أن نفترضها مقدما في مَنْ يقبل على دراسة العلوم من حيث أنها رغبة ذاتية، وليست مجرد الرغبة في تكديس المعارف أو المعلومات. وإذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتاريخ الكلي، فلا بد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلاً في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة وإنما لا بد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها، ومع ذلك فإنني لست مضطراً لأن أجعل أيا من هذه المطالب التمهيدية معتمدة على إيمانكم. وهكذا فإن ما قلته، مؤقتاً، وما سوف أقوله فيما بعد، ينبغي ــ حتى بالنسبة لفرع العلم الذي ندرسه، ألّا ينظر إليه على أنه إفتراضي، بل على أنه رؤية موجزة للموضوع كله، وعلى أنه نتيجة البحث الذي نوشك على القيام به، وهي نتيجة حدث لي أن عرفتها لأنني قطعت ميدان الدراسة كله: فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مساراً عقلياً، وأن التاريخ الذي ندرسه يشكّل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، وإن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بد أن يظهر ذلك، كما ذكرنا فيما سبق، على أنه النتيجة النهائية للتاريخ. لكن علينا أن نتناول التاريخ كما هو وأن نسير بطريقة تاريخية، أعني بطريقة تجريبية. وينبغي علينا بصفة خاصة أن نحذر أن يضللنا المؤرخون المحترفون (خصوصاً بين الألمان)، الذين يتمتعون بسلطة كبيرة، والذين يفعلون ما يتهمون به الفلاسفة، أعني الذين يدخلون اختراعات قَبْلية apriori من تأليفهم في وثائق الماضي. فهناك على سبيل المثال رواية خرافية منتشرة انتشاراً واسع المدى عن شعب بدائي أصيل تعلّم من الله بطريقة مباشرة، ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمة ومعرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية وأنه كان هناك هذا الشعب أو ذاك من الشعوب الكهنوتية[١٧]، أو إن شئنا أن نذكر مثلاً جزئياً محدداً: كانت هناك مآثر أو ملاحم رومانية استمد منها المؤرخون الرومانيون التواريخ الأولى لمدينتهم.. الخ. هذا النوع من المصادر

(١٧) المقصود الشعب الذي يؤمن بوجود سلطان للكهنة بوصفهم وسطاء أساسيين بين الله والناس [المترجم].

سنتركه لأولئك المؤرخين الموهوبين المحترفين الذين يشيع استخدامهم لها (على الأقل في ألمانيا). وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نعلن إذن أن الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته: هو أنه ينبغي علنيا أن «نتبنى» بأمانة كل ما هو تاريخي، غير أن هذه التعبيرات العامة نفسها «تتبنى» و«بأمانة» تعبيرات يكتنفها الغموض. فحتى المؤرخ العادي المحايد الذي يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف التلقي البحت، ويستسلم تماما للمعطيات المقدمة إليه ـ ليس سلبيا على الاطلاق فيما يتعلق بممارسته لقدراته الفكرية: فهو يأتي بمقولاته معه، ويرى الظواهر الماثلة أمام رؤيته العقلية من خلال هذه الوسائط وحدها. ومن الضروري، وخاصة في كل ما يدعي أنه يحمل إسم العلم، ألا ينام العقل، بل يبغي أن يستخدم الفكر النظري استخداماً كاملاً، وبالنسبة لمن ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعاً عقلياً، فالعلاقة متبادلة. أما الممارسات المنوعة للفكر، أو وجهات النظر المختلفة، وأساليب الإجابة عن السؤال البسيط المتعلق بالأهمية النسبية للحوادث (وهي المقولة الأولى التي تشغل بال المؤرخ) فلا تنتمي إلى هذا المجال.

وسوف أكتفي هنا بالكلام عن صورتين ووجهتين من النظر فيما يتعلق بالإقتناع العام القائل بأن العقل حكم العالم وما زال يحكمه، وبالتالي يحكم تاريخ العالم، لأنهما تتيحان لنا في الوقت نفسه الفرصة لأن نفحص بمزيد من الإمعان النقطة الأساسية التي تشكل صعوبة كبرى، ولأن نشير إلى جانب من الموضوع سوف نتوسع فيه فيما بعد.

I ــ وجهة النظر الأولى هي تلك الفقرة من التاريخ التي تخبرنا أن أنكساجوراس Anaxagoras اليوناني هو أول من ذهب إلى القول بأن النوس Nous ــ الفهم بصفة عامة أو العقل ــ هو الذي يحكم العالم. وليس المقصود بذلك هو الذكاء من حيث هو عقل واع بذاته، كلا، ولا هو الروح بما هي كذلك، فلا بد لنا أن نفرق بعناية بين هذا وذاك، إن حركة النظام الشمسي تحدث وفقاً لقوانين لا يمكن أن تتغير. هذه القوانين هي العقل الكامن في الظواهر التي نتحدث عنها لكن لا الشمس، ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين، يمكن أن يقال أن لها أي ضرب من ضروب الوعي.

مثل هذه الفكرة التي تقول إن الطبيعة هي تجسيد للعقل وأنها تخضع دوما لقوانين كلية، لا تبدو لنا على الاطلاق غريبة أو مدعاة للدهشة، فلقد إعتدنا مثل

هذه التصورات ولم نعد نجد فيها شيئاً غريبا غير مألوف. ولقد ذكرت هذا الحدث غير المألوف لكي أبين من ناحية كيف أن هذا التاريخ يعلمنا أن مثل هذه الأفكار التي تبدو لنا مألوفة عادية، لم تكن موجودة باستمرار في العالم، وأن هذه الفكرة تشكل، على العكس، نقطة انتقال في تاريخ العقل البشري. ويقول أرسطو عن انكساجوراس أنه أول مَنْ قال بهذه الفكرة، وأنه يظهر كرجل متزن بين قوم من السكارى. ولقد أخذ سقراط هذه الفكرة عن انكساجوراس وسرعان ما سيطرت هذه الفكرة على الفلسفة باستثناء مدرسة أبيقور التي كانت تعزو جميع الحوادث إلى الصدفة. ويقول أفلاطون على لسان سقراط: «لشد ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلمًا يبينّ لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، ويكشف في كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعي الخاص، ويبرهن في الكل على الهدف العظيم للكون. لكني لم استسلم طويلاً لهذا الأمل فلشد ما كانت خيبة أملي عندما عكفت بحماس على كتابات انكساجوراس فوجدته بدلا من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها..»(١٨) ومن الواضح أن الخطأ الذي يشكو منه سقراط لا ينصب على المبدأ ذاته، وإنما على عدم تطبيق المبدأ على الطبيعة العينية، أعني أن الطبيعة ليست مستنبطة من هذا النوع، بل يبقى المبدأ في الواقع مجرد تجريد بمقدار ما لا تكون الطبيعة العينية مفهومة فهما عقليا شاملا ومعروضة على أنها تطوير له، وعلى أنها تنظيم قام به العقل. وأنا أودّ هنا أن ألفت أنظاركم منذ البداية إلى الفارق الهام بين «تصور» أو «مبدأ» أو «حقيقة» تبقى دائمًا في صورة مجردة، وبين تطبيقها المعين وتطورها العيني. فهذه التفرقة تؤثر في نسيج الفلسفة بأسره. وهناك موضوع من بين الموضوعات الكثيرة التي تثيرها هذه التفرقة سوف نعود إليه في نهاية عرضنا لنظريتنا عن التاريخ الكلي

(١٨) هذا النص مقتبس من محاورة فيدون لأفلاطون من ٩٧ حتى ٩٨د. لكن علينا أن نلاحظ أن هيجل يعتمد، كما هي عادته دائمًا في اقتباس النصوص، على الذاكرة، فهو هنا يلخص في أسطر قلائل القصة التي رواها سقراط في حوالى ثلاث صفحات. وراجع أيضاً ملاحظة ت. م. نوكس T. M. Knox على الطريقة التي يقتبس بها هيجل نصوصه، في ترجمته الإنجليزية لكتاب «أصول فلسفة الحق» ص ٢٩٩، التعليق رقم ١١ من تعليقات المترجم طبعة أكسفورد:

Hegel's Philosophy of Right. Eng. Trans. by. T. M. Knox Oxford at the Clarendon Press, 1942. [المترجم]

حين ندرس الأحوال السياسية في أقرب العهود إلينا.

النقطة الثانية هي أنه ينبغي علينا أن نرقب نشأة هذه الفكرة القائلة بأن العقل يوجّه العالم، في صدد تطبيق آخر لها معروف لنا جيداً، على صورة **الحقيقة الدينية** التي تقول إن العالم لا يترك نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه **عناية الهية** Providence. لقد سبق لي أن قلت إنني لا أريد أن أعتمد على إيمانكم فيما يتعلق بالمبدأ المذكور، ومع ذلك ففي استطاعتي أن أهيب بإيمانكم به في هذه **الصورة الدينية**، إذا ما كانت طبيعة العلم النفسي تسمح، كقاعدة عامة، بأن تضفي الثقة على الافتراضات المسبقة. ولنقل بعبارة أخرى، إن هذه الإهابة غير مسموح بها. لأن العلم الذي نعتزم أن نعالجه ينبغي عليه هو نفسه أولاً أن يقيم الدليل أو البرهان (لا بالطبع على الحقيقة المجردة للنظرية، وإنما) على صحتها إذا ما قورنت بالوقائع. وعلى ذلك فان الحقيقة القائلة بأن العناية الالهية (عناية الله) توجه أحداث العالم تتفق مع المبدأ الذي نتحدث عنه، لأن العناية الإلهية هي **الحكمة** مزودة بقوة لا متناهية تحقق غرضها وغايتها، وأعني بها التدبير العقلي المطلق للعالم. والعقل هو الفكر الذي يعين نفسه بنفسه بحرية كاملة. لكن اختلافاً ــ إن لم نقل تناقضاً ــ يتكشف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذي نقول به، بنفس الطريقة التي ظهر بها اختلاف في حالة مطلب سقراط المتعلق بمبدأ أنكساجوراس. ذلك لأن هذا الإيمان هو بالمثل غير معين ولا محدد، إنه ما يمكن للمرء أن يسميه بصفة عامة باسم الإيمان بالعناية الإلهية دون أن يتبع ذلك تطبيق محدد على مجرى التاريخ ككل. لكن تفسير التاريخ إنما يعني تصوير انفعالات البشر أو الكشف عن عواطف الإنسان وعبقريته وقواه الفعّالة التي تلعب دورها في المسرح الكبير. والمسار الذي تحدده العناية الإلهية والذي يعرض على هذا المسرح يشكل ما يسمى بصفة عامة «بخطة» العناية الإلهية. ومع ذلك فان هذه الخطة ذاتها هي ما يفترض عادة أنها خافية عن أعيننا، وأن من التهور أن نبدي مجرد الرغبة في معرفتها. إن جهل أنكساجوراس بالطريقة التي يتجلى بها العقل في الوجود الفعلي كان مسألة طبيعية تماما، فالوعي عنده، كما هي الحال عند الإغريق بصفة عامة، لم يمتد بهذه الفكرة أبعد من ذلك لأن هذا الوعي لم يبلغ من القوة الحد الذي يجعله يطبق مبدأه العام على الواقع العيني بحيث يستنبط هذا الأخير من ذلك المبدأ. ولقد كان سقراط هو الذي اتخذ الخطوة الأولى في سبيل فهم الوحدة بين العيني والكلي. ومن ثم فإن انكساجوراس لم يتخذ مواقف العداء من هذا التطبيق، أما الإيمان الشائع بالعناية الالهية فيتخذ

مثل هذا الموقف، فهو يعارض على الأقل استخدام المبدأ على نطاق واسع، وينكر إمكان التوصل إلى خطة العناية الإلهية. ومع ذلك فان هذا الإيمان يفترض أن هذه الخطة تكشف عن نفسها أحياناً في حالات جزئية معزولة، بحيث يحفز الأتقياء على أن يتعرفوا في الحالات الجزئية على شيء أكثر من مجرد الصدفة، أي أن يتعرّفوا على يد الله المرشدة، كما يحدث، مثلاً، عندما تصل النجدة فجأة لشخص يكون في حالة ارتباك هائل وبؤس عظيم. غير أن هذه الأمثلة المتعلقة بتدبير العناية الالهية هي من نوع محدد جداً، وهي لا تتحدث عن شيء أكثر من إشباع رغبات معينة للفرد الذي تتحدث عنه. لكن الأفراد الذين ينبغي علينا دراستهم في تاريخ العالم هم شعوب، وشمولات كلية Totalities أعني دولاً: ومن ثمّ فنحن لا نستطيع أن نقنع بما يمكن أن نسميه هذه النظرة «التافهة» للعناية الإلهية التي تريد للإيمان المشار إليه أن يحصر نفسه فيها وكذلك لا يكفي الإيمان المجرد غير المعين بالعناية الالهية عندما لا يقدّم لنا هذا الإيمان سوى فكرة عامة عن وجود العناية الالهية دون أن يقدم لنا تفصيلات المسار الذي تسلكه. وإنما ينبغي أن نوجّه جهدنا الدائب إلى معرفة طرق وأساليب العناية الالهية في التاريخ، والوسائل التي تستخدمها، والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها ولا بد أن نبين ارتباطها بالمبدأ العام الذي ذكرناه فيما سبق.

ولكن عندما تحدثت عن معرفة خطة العناية الإلهية بصفة عامة، فإنني بذلك قد عرضت ضمناً لمسألة سائدة في أيامنا هذه، وأعني بها مسألة إمكان معرفة الله، أو بالأحرى، ما دام الرأي العام قد توقف عن أن يعتبرها موضوعاً للتساؤل — النظرية التي تقول إن معرفة الله مستحيلة. إن هذا المعتقد الشائع يتضمن، في تناقض مباشر مع ما يأمرنا به الكتاب المقدس باعتباره الواجب الأسمى، وهو أننا لا ينبغي علينا فقط أن نحب الله بل أن نعرفه أيضاً، إنكاراً لما قيل في الكتاب المقدس من أن الروح der Geist هي التي تقودنا إلى الحق، وتعرف كل شيء وتتغلغل في أعماق الأمور الالهية. وحين يوضع الوجود الإلهي، على هذا النحو، فيما وراء معرفتنا، وخارج نطاق جميع الأمور البشرية، فان ذلك يبيح لنا بطريقة مريحة، أن نهيم على وجوهنا إلى أبعد مدى نشاؤه، كما تقودنا خيالاتنا دون أن نلزم أنفسنا بأن نردّ معارفنا إلى الإلهي أو إلى الحقيقي. ومن ناحية أخرى فإن الكبرياء والخيلاء، والذاتية المسرفة التي تتسم بها المعرفة تجد لنفسها في هذا الموقف الزائف تبريراً كاملاً. وحين يجعل المتواضع الورع معرفة الله بعيدة عن

متناول يده، يستطيع أن يقدّر جيداً إلى أي حد يؤدي ذلك إلى تعزيز وتأييد تطلعاته المتمردة العقيمة. والحق أنني لم أشأ أن أمرّ مرّ الكرام على ارتباط قضيتنا ــ التي تقول إن العقل يحكم العالم وقد حكمه من قبل ــ بمشكلة إمكان معرفة الله، وذلك أساساً لأنني لم أشأ أن أضيع فرصة ذكر الاتهام الذي يلصق بالفلسفة من أنها تتحاشى ذكر الحقائق الدينية، أو أنها معرضة لأن تفعل ذلك، وهو اتهام ينطوي ضمناً على الشك في أنها لن تواجه هذه الحقائق بضمير صاف. والواقع أن الحقيقة عكس ذلك، إذْ أن الفلسفة قد اضطرت في الأزمنة القريبة إلى الدفاع عن مجال الدين ضد الهجمات التي شنتها مذاهب لاهوتية متعددة. ففي الديانة المسيحية كشف الله عن نفسه، أعني أنه قدم لنا نفسه لكي نفهم مَنْ هو، وبذلك لم يعد موجوداً مختبئاً أو خفياً، وإمكانية معرفة الله هذه، التي تقدم إلينا على هذا النحو، تجعل مثل هذه المعرفة واجباً مفروضاً علينا، فالله لا يريد لأبنائه نفوساً ضيقة وعقولاً فارغة، وإنما هو يريد أولئك الذين تكون نفوسهم بطبيعتها ذاتها فقيرة، ولكنها غنية بمعرفتها له، والذين يعتبرون معرفة الله الشيء الوحيد القيّم الجدير بالامتلاك. وتطور الروح المفكرة هذه، وهو التطور الذي ينتج من تكشف الوجود الإلهي بوصفه أساسه الخاص، ينبغي أن يسير متقدما في النهاية إلى أن يصل إلى الفهم العقلي لما عرض في البداية، أي للوجدان والخيال. ولا بدّ أن يأتي الوقت الذي يفهم فيه ذلك الناتج الغني للعقل الخلاق، الذي يقدمه لنا تاريخ العالم. ولقد أتى على الناس حين من الدهر كانوا يعلنون فيه إعجابهم بحكمة الله كما تظهر في الحيوانات والنباتات وبعض الأحداث الفردية المعزولة. ولكن، لو سلمنا بأن العناية الالهية تتجلى في موضوعات الوجود وصوره هذه، فلم لا نسلم بأنها تتجلى في التاريخ الكلي...؟ إن هذا التاريخ الكلي يعد، في نظر الناس، أضخم من أن ينظر إليه على هذا النحو، غير أن الحكمة الإلهية، أعني العقل، ، هي نفسها شيء واحد في الجليل والضئيل من الأمور. ويجب علينا ألا نتخيل أن الله يبلغ من الضعف حداً يجعله لا يستطيع أن يمارس حكمته على نطاق واسع. إن طموحنا العقلي يستهدف تحقيق الاقتناع بأنّ ما كانت الحكمة الإلهية تقصده قد تحقق بالفعل في مجال الروح الموجود، النشط، الفعّال، مثلما يتحقق في نطاق الطبيعة المحض. ومن هذه الزاوية تعد طريقة معالجتنا للموضوع «ثيوديسية Thodicaea[(١٩)]» ــ أي تبريراً لأساليب الله وطرقه، وهي

(١٩) الربوبية أو علم الالهيات الذي يبحث في وجود الله وصفاته، وعدالته والتدبير والعناية =

التي حاول ليبنتز Leibnitz القيام بها ــ من الناحية الميتافيزيقية ــ بمنهجه، أعني بمقولات مجردة غير محددة، بحيث أن الاضطراب الموجود في العالم يمكن أن يفهم، وبحيث يتم التوفيق بين الروح المفكرة وبين واقع وجود الشر في العالم. والواقع أن مثل هذا الرأي التوفيقي لا يُطْلَب بالحاح في أي مجال آخر أكثر مما يُطْلَب في التاريخ الكلي، ولا يمكن بلوغه إلّا بادراك الوجود الإيجابي الذي يكون فيه العنصر السلبي تابعاً ومجرد عدم زائل. فينبغي، من ناحية، إدراك الغاية النهائية للعالم، كما ينبغي، من ناحية أخرى، إدراك أن هذه الغاية قد تحققت فيه بالفعل، وأن الشر لم يعد قادراً على أن يتخذ على الدوام موقفاً منافساً. لكن هذا الاقناع يتضمن ما هو أكثر من مجرد الإيمان البسيط بالنوس (أو بالعقل) Nous، وبالعناية الإلهية. إننا كثيراً ما نتحدث عن «العقل» الذي يسود العالم بألفاظ لا تقلّ غموضاً عن تلك التي نتحدث بها عن «العناية الإلهية»، ودون أن يكون في وسعنا أن نبين كيف نحدده، ومن أي شيء يتألف، حتى نتمكن من أن نقرر ما إذا كان الشيء معقولاً أو غير معقول. وإذاً فالمهمة هي تقديم تعريف كاف للعقل. ومهما تباهينا بأننا نتمسك به بدقة في تفسير الظواهر، فإنه بدون مثل هذا التعريف للعقل لن نتقدم خطوة واحدة أبعد من مجرد الكلمات. ويمكن من هذه الملاحظات أن ننتقل إلى وجهة النظر الثانية التي ينبغي أن ندرسها في هذه المقدمة.

II ــ البحث في المصير الجوهري للعقل بمقدار ما يُنظر إليه من حيث علاقته بالعالم ــ هذا البحث مماثل تماما للسؤال: **ما هي الخطة النهائية للعالم..؟** ويتضمن هذا التعبير أن هذه الخطة مقدَّر لها أن تتحقق فهناك ملاحظتان تفرضان نفسيهما:

الأولى: مضمون هذه الخطة، أعني تعريفها المجرد. والثانية: **تحققها الفعلي**.

ينبغي علينا أن نلاحظ منذ البداية أن الظاهرة التي نبحثها، وهي التاريخ الكلي، تنتمي إلى مملكة الروح. فلفظ «العالم» يشمل كلا من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكولوجية؛ فالطبيعة الفيزيائية تلعب دوراً كذلك في تاريخ العالم.

= الالهية... الخ غير أن أهم عنصر في الثيوديسية هو محاولة نفي حقيقة الشر، أو التوفيق بين وجود الشر ووجود العناية الالهية، أو تدبير الأفعال رغم وجود الشر كما سيقول هيجل ذاته بعد قليل [المترجم].

وينبغي أن نلفت النظر إلى العلاقات الأساسية المتضمنة في هذا التاريخ. لكن الروح، ومجرى تطورها، هي موضوعنا الأساسي. فمهمتنا لا تتطلب منا أن نتأمل الطبيعة بوصفها نسقاً عقلياً في ذاته، على الرغم من أنها في مجالها الخاص تبرهن على أنها كذلك، بل أن نتأملها من حيث علاقتها بالروح فحسب. فعلى المسرح الذي نشاهد الروح عليه، وأعني به: التاريخ الكلي، تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية. ورغم ذلك (أو بالأحرى لكي نفهم المبادىء العامة التي تتضمنها صورة واقعها العيني الحقيقي) ينبغي علينا أن نبدأ أولاً بتقديم بعض الخصائص المجردة لطبيعة الروح. على أن مثل هذا التفسير لا يمكن أن يُعطى هنا تحت أي شكل آخر سوى التأكيد فحسب. فليس هنا مجال الكشف عن فكرة الروح من الناحية النظرية، لأن ما يمكن أن يقال في مقدمة كتاب ما، كما لاحظنا من قبل، ينبغي أن يؤخذ على أنه تاريخي فحسب. أعني شيئاً يُفترَض على أنه قد فُسِّر وبُرهِن عليه في مكان آخر أو أن برهنته تنتظر نتيجة علم التاريخ ذاته.

ومن ثم فإن علينا أن نذكر هنا:

١ ـ الخصائص المجردة لطبيعة الروح.

٢ ـ الوسائل التي تحتاجها الروح لكي تحقق فكرتها.

٣ ـ لا بدّ أخيراً أن ندرس الشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح في الوجود، أي الدولة.

١ ـ يمكن أن نفهم طبيعة الروح لو أننا ألقينا نظرة على ضدها المباشر ـ أعني: المادة. فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية، والحق أن الناس جميعاً يسلمون بالفكرة القائلة أن الروح تمتلك ـ ضمن ما تمتلك من خواص ـ خاصية الحرية، لكن الفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلّا بواسطة الحرية؛ وأنها كلها ليست إلّا وسيلة لبلوغ الحرية؛ كلها تسعى إلى الحرية وتؤدي إليها هي وحدها. ومن نتائج الفلسفة النظرية القول بأن الحريـة هي الحقيقة الـوحيدة للروح، فالمادة تمتلك الثقل (الجاذبية Gravity) لأنها تميل نحو نقطة مركزية. وهي بالضرورة خليط مركّز من أجزاء يستبعد بعضها بعضاً. فهي تسعى نحو الوحدة ولذا تبدو كشيء يهدم نفسه ويتجه نحو نقيضه [نقطة لا تقبل القسمة]. ولو استطاعت أن تبلغ ذلك لما أصبحت مادة، بل تكون قد تلاشت. إنها تسعى نحو تحقيق فكرتها؛ إذْ أن وجودها الفكري إنما يكون في الوحدة أمّا الروح فيمكن

تعريفها بأنها ما يوجد مركزه في ذاته، فليس لديها وحدة خارج ذاتها، وإنما هي موجودة فيها بالفعل: إنها توجد في ذاتها وبذاتها. وعلى حين أن ماهية المادة تقع خارجها فإن الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها هي الحرية، ذلك لأنني إذا ما كنت أعتمد على شيء فلا بدّ أن يحال وجودي إلى شيء آخر غير ذاتي، بحيث لا أستطيع أن أوجد في استقلال عن شيء خارجي. وعلى العكس فإني أكون حراً حين يعتمد وجودي على نفسي. وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي ـ وعي الروح بوجودها الخاص. وإذا كان من الضروري أن نميز في الوعي بين شيئين. أولا: **واقعة أنني أعرف**، وثانيا: ماذا أعرف فإن هـذين الشيئين، في حالة الوعي الذاتي، يمتزجان في شيء واحد، لأن الروح **تعرف نفسها**. وهي تقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، كما أنها تنطوي على الفاعلية التي تمكنها من تحقيق نفسها بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة. وتبعاً لهذا التعريف المجرد للتاريخ الكلي يمكن أن يقال إن هذا التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة. وكما أن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة، وشكلها، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله. إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أو الإنسان بما هو إنسان، حر، ونظراً إلى أنهم لم يعرفوا ذلك فانهم لم يكـونوا أحرارا. وكل ما عرفوه هو أن **شخصاً** معيناً حر. ولكن على هذا الاعتبار نفسه فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة، وانفعالا متهوراً وحشياً، أو ترويضاً واعتدالاً للرغبات لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة. ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلّا طاغية، لا إنساناً حراً. ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلّا عند اليونان، ومن ثمّ فقد كانوا أحراراً. ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن **البعض فقط أحرار** لا الإنسان بما هو إنسان. وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك ولهذا فقد كان لدى اليونان أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها والاحتفاظ بحريتهم الرائعة، مرتبطاً بنظام الرق ارتباطاً وثيقاً: وهي حقيقة أدّت، بالإضافة إلى ذلك، إلى جعل تلك الحرية مجرد حادثة عرضية عابرة ونمواً محدوداً من جهة، كما فرضت من ناحية أخرى عبودية صارمة على ما يشكل طبيعتنا المشتركة، أي على ما هو إنساني. أما الأمم الجرمانية[٢٠] فقد كانت بتأثير المسيحية أول الأمم

---

(٢٠) ينبغي أن نلاحظ أن المقصود هنا العالم الجرماني germaniche Welt وليس العالم الألماني=

التي تصل إلى الوعي بأن الانسان بما هو إنسان حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها، ولقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر في قلب الدين، وهو أعمق منطقة للروح. ولكن إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي، ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ. وهي مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد. والدليل على ذلك ما نلاحظه من أن الرق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة. كذلك لم تسد الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيمًا معقولاً أو تعترف بالحرية أساسا لها. فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلاً تاما، أو جعله يتغلغل في المجتمع، هو عملية تعد هي والتاريخ ذاته شيئاً واحداً. ولقد سبق أن لفت الأنظار بالفعل إلى التفرقة المتضمنة هنا بين المبدأ بما هو كذلك وبين تطبيقه، أعني إدخاله وتنفيذه في الظواهر الفعلية للروح والحياة. وتلك نقطة على جانب كبير جداً من الأهمية في العلم الذي ندرسه (علم التاريخ) ــ وهي نقطة لا بدّ من مراعاتها باستمرار على أنها جوهرية. وبنفس الطريقة التي جذبت بها هذه التفرقة انتباهنا من زاوية المبدأ المسيحي للوعي الذاتي، أي الحرية، فإنها أيضاً تتجلى بوصفها تفرقة جوهرية، من زاوية مبدأ الحرية بصفة عامة. فتاريخ العالم ليس إلّا تقدم الوعي بالحرية، وهو تقدم يهدف بحثنا هذا إلى تتبع تطوره طبقاً لضرورة طبيعته.

إن العبارة العامة التي ذكرناها من قبل عن الدرجات المختلفة للوعي بالحرية، والتي طبقناها في الحالة الأولى على الأمم الشرقية، التي عرفت أن شخصاً واحداً فقط هو الحر، ثم على العالم اليوناني والروماني الذي عرف أن **البعض** أحرار، على حين أننا[21] نعرف أن البشر جميعاً (أي الانسان من حيث هو انسان) أحرار بصورة مطلقة ــ هذه العبارة العامة ــ تزودنا بالتقسيم الطبيعي للتاريخ الكلي وتوحي بالطريقة التي نعالجه بها. وتلك ملاحظة نسوقها عابرين فحسب وعلى سبيل استباق الأمور، لأن هناك أفكاراً أخرى لا بد من توضيحها أولا.

= Die deutsche Welt كما يظن بعض الباحثين الذين يتسرعون فيتهمون هيجل «بالمحلية» تارة «وبالتعصب» والرجعية تارة أخرى لأن التاريخ عنده كما يعتقدون يبلغ الذروة في الدولة البروسية التي يعمل في خدمتها مع أن المرحلة الرابعة لتاريخ العالم تشكل عند هيجل نطاقاً أوسع بكثير من هذا النطاق الضيق الذي يشيرون إليه [المترجم].

(٢١) يقصد الأمة الجرمانية [المترجم].

إننا نذهب إلى أن مصير العالم الروحي، وتبعاً لذلك، العلّة الغائية للعالم ككل (ما دام هذا العالم الروحي هو العالم الجوهري، بينما يظل العالم الفيزيائي تابعا له أو بلغة الفكر النظري، ليس له حقيقة، في مقابل العالم الروحي) هو وعي الروح بحريتها الخاصة، وهو بالتالي حقيقة تلك الحرية. لكن العصور الحديثة تعرف وتشعر بوضوح يفوق كل ما عرفته العصور السابقة، أن هذا اللفظ «الحرية» دون أية صفات أخرى، هو لفظ مبهم غير محدد، وكلمة غامضة لا يعتمد عليها، وأنه على حين أن ما تمثله هو قمة الانجاز، فإنها عرضة لسوء فهم لا نهاية له، وألوان من الخلط والاضطراب والأخطاء لا حصر لها، كما أنها عرضة لكل ما يمكن تخيله من إسراف وتجاوز. ومع ذلك فلا بد أن نكتفي في الوقت الحالي بهذا اللفظ نفسه دون أي تعريف آخر. ولقد وجّهنا الانتباه من قبل أيضاً إلى أهمية الفارق الهائل بين المبدأ في حالة تجريد وبين تحققه العيني. وسوف يكون علينا، في المهمة التي سنضطلع بها، أن نكشف عن الطبيعة الجوهرية للحرية ـ التي تتضمن في ذاتها ضرورة مطلقة ـ كما تصل إلى مرحلة الوعي الذاتي (لأنها بطبيعتها ذاتها وعي ذاتي) وتحقق بذلك وجودها الخاص، إنها هي في ذاتها الهدف الذي تريد بلوغه والغاية الوحيدة للروح؛ وهذه النتيجة هي الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرار مسار التاريخ الكلي، وهي الغاية التي بذلت وتبذل من أجلها كل التضحيات على مذبح الأرض الواسع طوال العصور التاريخية الماضية. إنها الغاية الوحيدة التي ترى نفسها متحققة وموجودة بالفعل. وهي قطب السكون الوحيد وسط تغير في الظروف والحوادث لا يهدأ، والمبدأ الفعّال الوحيد الذي يسودها. هذه الغاية النهائية هي الغرض الذي وضعه الله للعالم، لكن الله هو الوجود الكامل على نحو مطلق، ومن ثم فلا يمكن له أن يريد شيئاً غير ذاته ـ أعني لا يريد سوى إرادته الخاصة. وطبيعة إرادته ـ أعني طبيعته ذاتها ـ هي ما نسميه هنا بفكرة الحرية، إذا ما ترجمنا الدين إلى لغة الفكر. ومن ثم فإن السؤال الذي يفرض نفسه هنا لا بد أن يكون هو السؤال الآتي: ما هي الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية هذا لكي يحقق ذاته.؟ تلك هي النقطة الثانية التي ينبغي علينا أن ندرسها.

٢ ـ إن مشكلة الوسائل التي تطور بها الحرية نفسها في العالم تقودنا إلى ظاهرة التاريخ نفسه. فعلى الرغم من أن الحرية هي في الأصل فكرة غير منظورة (أي جوانية) فإن الوسائل التي تستخدمها هي على العكس خارجية وظاهرية،

تتمثل في التاريخ أمام أنظارنا. وأول نظرة إلى التاريخ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومواهبهم الخاصة. وتقنعنا بأن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المنابع الوحيدة للسلوك. وهي العوامل الفعّالة في ميدان النشاط هذا. وربما وجدت بين هذه العوالم أهداف ذات طبيعة عامة كحب الخير أو الأريحية أو الوطنية النبيلة. غير أن أمثال هذه الفضائل والآراء العامة لا تكاد تكون لها أهمية إذا ما قورنت بالعالم وما يحدث فيه وربما كان في استطاعتنا أن نرى **المثل الأعلى للعقل** يتحقق بالفعل عند أولئك الذين يؤمنون بمثل هذه الغايات، وفي المجال الذي يؤثرون فيه. لكن هؤلاء لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة من مجموع الجنس البشري، وبالتالي فإن مدى تأثيرهم محدود. أمّا الانفعالات والغايات الخاصة، وإشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثراً. وتكمن قوتها في إنها لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق؛ وفي أن هذه الدوافع الطبيعية ذات تأثير مباشر على الإنسان أكثر من الأنظمة المصطنعة الممتدة التي تستهدف النظام والقانون والأخلاق وكبح الذات. وحين نرقب هذا المشهد المليء بالانفعالات ونتأمل في نتائج عنفها، والجنون unreason الذي لا يرتبط بها فحسب بل حتى يرتبط بالمقاصد الطيبة، والغايات السليمة، (يمكن أن نقول أنه يرتبط بها **بصفة خاصة**) وحين نرى الشر والرذيلة والدمار الذي حاق بأعظم الممالك التي خلقها العقل البشري وأكثرها ازدهاراً، فإنه لا يسعنا إلّا أن نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل، ولّما كان هذا الخراب ليس من عمل الطبيعة فحسب، وإنما هو من عمل إرادة الانسان، فإن محصلة تفكيرنا لا بدّ أن تكون مرارة أخلاقية، وثورة للروح الخيّر (إن كان له وجود بيننا).

إن مجموعة المآسي الحقيقية التي حاقت بأنبل الأمم والحكومات والأمثلة الرفيعة للفضائل الخاصة، تشكّل، بغير مبالغة خطابية، مشهداً مخيفاً للغاية، وتثير انفعالات من أعمق الانفعالات وأكثرها الما ويأسا، وهي انفعالات لا تقابلها نتيجة تعوضها. وحين نتأمل هذا المشهد يصيبنا عذاب عقلي لا مهرب منه ولا دفاع ضده إلّا بالاعتقاد بأن ما حدث لم يكن من الممكن أن يكون خلاف ذلك. إنه القدر الذي لا يمكن أن يردّه أي تدخل، وفي النهاية نفرّ بأنفسنا من هذا الضيق الذي لا يحتمل، والذي تهددنا به هذه الأفكار المؤلمة، منسحبين إلى بيئة حياتنا الفردية التي نجدها أكثر إرضاء لنا ــ أعني إلى الحاضر الذي شكلته غاياتنا

ومصالحنا الخاصة. أي أننا، بالاختصار، نرتد إلى الأنانية التي تستقر على الشاطىء الهادىء، ومن هناك نستمتع في أمان بالمشهد البعيد « للحطام المندفع باضطراب ». لكن حتى إذا ما نظرنا إلى التاريخ على أنه المذبح الذي تضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول، وفضائل الأفراد، فإن هناك سؤالا يظهر بطريقة لا إرادية هو: **ما هو المبدأ، وما هي الغاية النهائية التي تقدم من أجلها هذه التضحيات الهائلة...؟** من هذه النقطة يسير البحث عادة حتى يصل إلى النقطة التي جعلناها بداية عامة لبحثنا . وقد بدأنا من هذه النقطة وبيَّنا أن تلك الظواهر التي شكلت ذلك المشهد الذي يوحي بكل هذه الانفعالات الكئيبة والتأملات المهمومة ـ هي نفسها الميدان الذي نرى من جانبنا أنه لا يعرض سوى وسائل لتحقيق ما نقول عنه إنه المصير الجوهري، والغاية المطلقة، او بتعبير آخر، النتيجة الحقيقة لتاريخ العالم. ولقد تحاشينا طوال سيرنا في البحث « الأفكار الأخلاقية » كمنهج للإرتفاع من مشهد الوقائع التاريخية الجزئية إلى المبادىء العامة التي تتضمنها، وبالإضافة إلى ذلك، فليس مما يفيد تلك المشاعر ـ حقيقة ـ الارتفاع فوق الانفعالات المكبوتة لكي تحل ألغاز العناية الآلهية التي تتمثل في الاعتبارات التي أوجدتها. وإنه لمما ينتمي إلى صميم طبيعتها أن تجد رضاء مشوبا بالكآبة في ذلك الجلال الخاوي والعقيم الذي تتسم به هذه النتيجة السلبية. ونحن بذلك نعود الى وجهة النظر التي كنا قد أخذنا بها، فنلاحظ أن الخطوات (أو اللحظات Momente) المتتالية للتحليل التي سوف تقودنا إليه تتضمن كذلك الشروط المطلوبة للإجابة عن الاسئلة التي يثيرها مشهد الخطيئة والعذاب الذي يكشف عنه التاريخ.

الملاحظة الأولى التي علينا أن نسوقها ـ وهي ملاحظة ذكرتها بالفعل اكثر من مرة وإنْ كان من الضروري تكرارها كلما اقتضى الأمر ذلك ـ هي أن ما نسميه بالمبدأ، أو الغاية ، أو المصير، أو طبيعة الروح وفكرتها هو شيء مجرد وعام فحسب، فالمبدأ شأنه شأن خطة الوجود والقانون، هو شيء خفي أو مستتر أو ماهية لم تتطور بعد، وهي بما هي كذلك ليست واقعية بصورة كاملة على الرغم من أنها صادقة في ذاتها. ذلك لأن المبادىء، والغايات... الخ لا وجود لها إلّا في رؤوسنا فحسب، أو هي توجد في مقاصدنا الذاتية فحسب، ولا وجود لها في مجال الواقع. فما يوجد من اجل ذاته فحسب هو شيء ممكن، أو هو شيء بالقوة لكنه لم يظهر إلى الوجود الفعلي بعد، فهناك عنصر ثان لا بدّ من ادخاله حتى

يظهر هذا الامكان إلى الوجود الفعلي، أعني حتى يتحول ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل، أو إلى تحقق فعلي، والقوة الدافعة لهذا العنصر الثاني هي الإرادة، وأعني بها فاعلية الإنسان بأوسع معنى للكلمة. فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة، وتنتقل إلى حيّز الفعل، لأنها بذاتها لا قوة لها، والقوة الدافعة التي تجعلها تعمل، وتعطيها الوجود المتعين المحدد هي: الحاجة والغريزة، والميل، وعواطف الانسان. فأنا أرغب رغبة جامحة في أن يتحول تصور معين لي ويصبح وجوداً وفعلا: وأرغب في أن أؤكد شخصيتي في صدده، وفي الشعور بالرضا لتنفيذه. ولا بد أن تكون الغاية التي ينبغي عليّ أن أجهد نفسي من أجلها، بعبارة أخرى، هي غايتي أنا. وفي تحقيقي لهذه المقاصد أو تلك، لا بد لي في نفس الوقت أن أجد اشباعاً خاصاً بي، على الرغم من أن الغرض الذي من أجله أجهد نفسي يتضمن نتائج معقدة، كثير منها لا يعنيني في شيء. هذا هو الحق المطلق للوجود الشخصي أو القانون اللامتناهي للذات[٢٢] أن تجد رضاءها الخاص في نشاطها وعملها. وإذا كان على الناس أن يهتموا بأي شيء، فلا بد لهم ــ إنْ صحّ التعبير ــ أن يجدوا جانباً من وجودهم متضمناً في هذا الشيء، وأن تجد فرديتهم اشباعاً حين تبلغه. على أن هاهنا سوء فهم لا بد أن نتحاشاه: فنحن حين نقول عن شخص، إنه « معني بمصلحته » (حين يقوم بهذه الأعمال أو تلك) فإننا نقصد بذلك تأنيبه وتوجيه اللوم إليه، لأننا نعني بذلك أنه يبحث عن منفعته الخاصة فحسب، ونحن حين نشجب ذلك ونخطئه لأنه يستهدف غاياته الخاصة دون اعتبار لمقصد أكثر شمولا، يتخذ منه فرصة سانحة لكي يعلي من شأن مصلحته الخاصة، أو لأنه يضحي بالغاية العامة ذاتها. غير أن الشخص الذي يكون نشطا في « الاعلاء من شأن موضوع ما » لا يكون « مَعْنيَّاً بمصلحته » فحسب، وإنما هو معني كذلك بهذا الموضوع أو هذا الهدف. وتعبر اللغة بدقة عن هذا الفارق: فلا شيء ــ من ثم يحدث، ولا شيء يتم إنجازه ما لم يهتم به الأفراد ويعنون ويسعون إلى إشباعهم الخاص فيما يعملون، إنهم وحدات جزئية في المجتمع، أعني أن لهم حاجات خاصة وغرائز واهتمامات ــ بصفة عامة ــ خاصة بهم، ولا تشمل هذه الحاجات فقط تلك التي نسميها ضروريات، كحوافز الرغبة أو الإرادة عند الفرد، بل تشمل أيضا تلك

---

(٢٢) هكذا في الترجمة الفرنسية ص ٣٠ حيث العبارة الأخيرة إضافة غير موجودة في الترجمة الانكليزية [المترجم].

التي ترتبط بالآراء والاقتناعات الفردية، أو إذا شئنا أن نستخدم لفظا أقل حسما، الاتجاهات التي تتجه إليها الآراء على افتراض استيقاظ دوافع التفكير، والفهم والتعقل. في هذه الحالات يطلب الناس ـ إن كانوا يريدون أن يجهدوا أنفسهم في أي اتجاه ـ أن يروق لهم الموضوع أولاً، وهم يطلبون من زاوية الرأي أن يكونوا قادرين «على النفاذ إليه» سواء بالنسبة لخيريته، أو عدالته، أو ميزته ومنفعته. وذلك اعتبار يكتسب أهمية خاصة في عصرنا الراهن، حيث نجد الناس أقل ميلا مما سبق للاعتماد بعضهم على بعض وعلى السلطة، وحيث نجدهم، على العكس، يكرسون أنشطتهم لموضوع ما على أساس فهمهم الخاص، واقتناعهم ورأيهم.

وعلى ذلك فإننا نؤكد انه لم يتم انجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، وإذا كان الاهتمام يمكن أن يسمى انفعالات من حيث أن الفرد بأسره يكرّس نفسه لهدف ما بكل ما للإرادة من قوة، ويكرِّس قواه ورغباته لهذا الهدف ـ بغض النظر عن الاهتمامات والمطالب الممكنة أو الفعلية الأخرى ـ فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة وانفعال، ولذلك فهناك عنصران يدخلان في موضوع بحثنا. الأول هو الفكرة والثاني هو مجموعة الانفعالات البشرية. أحدهما هو السدى والآخر هو اللحمة في النسيج الهائل الذي يُغزل منه التاريخ الكلي، وتُشكل الحرية الأخلاقية في الدولة المركز العيني والوحدة التي تجمع بين هذين العنصرين. لقد تحدثنا عن فكرة الحرية بوصفها طبيعة الروح والغاية المطلقة للتاريخ، أما الانفعال فينظر إليه على أن له جانبا سيئا، وعلى أنه في عمومه عنصر لا أخلاقي ولهذا يراد من الإنسان ألّا تكون له انفعالات. صحيح أن الإنفعال ليس هو اللفظ المناسب تماما لما أريد أن أعبر عنه، فأنا لا أقصد هنا أكثر من النشاط البشري بوصفه نتيجة للاهتمامات الخاصة، أو الغايات الخاصة، أو إن شئت يسعى إلى مقاصده الخاصة مع هذا التحفظ وهو أن كل طاقة الإرادة والشخصية تكرس لبلوغ هذه الغايات، على حين أن الاهتمامات الأخرى (التي قد تكون في ذاتها أهدافا جذابة) أو بالأحرى كل شيء آخر، يضحى به من أجلها . هذا المضمون الجزئي أو موضوع الاهتمام الذي نتحدث عنه يصبح مرتبطا بإرادة الإنسان إلى حد أنه وحده الذي يحدد تماما «طابع العزم أو التصميم» وينفصل عنه. لقد أصبح ماهية إرادته ذاتها، ذلك لأن الشخص هو وجود نوعي خاص، وليس إنساناً بصفة عامة (إذْ أن الانسان بصفة عامة لفظ لا يقابله وجود واقعي) ـ لكنه كائن بشري معين.

ولفظ الشخصية يعبر بالمثل عن مثل هذه الخاصية للارادة والذكاء، لكن « الشخصية » تشمل بصفة عامة جميع الصفات المميزة أيا كانت أي أنها تشمل الطريقة التي يسلك بها شخص ما في علاقاته الخاصة... الخ، ولا تقتصر على طابعه المميز في جانبه العملي الفعّال. ولهذا فإنني سوف استخدم لفظ « الإنفعال » قاصداً به التعين الجزئي لشخصية من حيث أن التحديدات الجزئية للإرادة لا تقتصر على المصلحة الخاصة وإنما هي تشكل العنصر المحرك، والقوة الدافعة لتحقيق الحاجات التي تشارك فيها الجماعة كلها. هذا الانفعال هو في المقام الأول الجانب الذاتي، وهو من ثم الجانب الصوري أو الشكلي للطاقة والإرادة، والنشاط، بحيث يظلّ الهدف أو الغاية غير محددة رغم ذلك. وهناك علاقة مماثلة بين الصورية والواقعية في مجرد الاقتناع الفردي، والآراء الفردية، والضمير الفردي فحسب، ذلك لأن مضمون اقتناع الفرد وموضوع انفعاله يظل باستمرار مسألة بالغة الأهمية في تقرير ما إذا كان الواحد منها ذا طبيعة جوهرية صادقة، وفي مقابل ذلك، فلو أنه كانت له هذه الطبيعة، فلا بد له بالتالي من بلوغ الوجود الفعلي ــ أعني لا بد له من أن يتحقق.

ويمكن أن نستنتج من هذا التفسير للعنصر الجوهري الثاني للتحقق التاريخي لغاية ما ــ لو ألقينا نظرة سريعة على تكوين الدولة ــ أن الدولة تكون قد تأسست تأسيساً متيناً، وتكون قوية من الناحية الداخلية، عندما تتحدد المصلحة الخاصة للمواطنين مع المصلحة العامة للدولة. وحين يجد كل منهما في الآخر اشباعه وتحققه الفعلي، وتلك قضية بالغة الأهمية في ذاتها. لكن كثيراً من المؤسسات في الدولة لا بد أن تقوم، ولا بد من إنشاء الكثير من الأجهزة السياسية وما يصاحبها من تنظيمات سياسية مناسبة ــ وهذا يقتضي صراعات طويلة من جانب العقل قبل أن يكتشف التنظيمات المناسبة حقا، كما يثير ألوانا من النزاع مع المصالح والانفعالات الجزئية، ويقتضي غرساً شاقاً مجهداً لهذه الأخيرة حتى يتحقق في النهاية الانسجام المنشود. واللحظة التي تبلغ فيها الدولة هذه الحالة من الانسجام هي فترة ازدهارها، وقوتها وبسالتها ورخائها. لكن تاريخ البشرية لا يبدأ من غاية واعية ايا كان نوعها، كما هي الحال في المجالات الجزئية التي يعد فيها الناس أنفسهم لانجاز غرض ما عمداً. ومجرد وجود الغريزة الاجتماعية يعني وجود غرض واع يضمن الحياة والملكية الخاصة، ويصبح هذا الغرض أكثر اتساعا وشمولا عندما يتأسس المجتمع بالفعل. ويبدأ تاريخ العالم

بغايته العـامة، وهـي التحقق الفعلي لفكرة الروح، لكنها غاية لا توجد إلاّ في صورة ضمنية (أعني في ذاتها ansich) أي بوصفها طبيعة، أو غريزة لا واعية مختبئة إلى اقصى حد. ومسار التاريخ كله (على نحو ما لاحظنا من قبل) يتجه إلى جعل هذا الدافع اللاشعوري دافعا شعوريا واعياً، وهكذا يظهر في صورة الوجـود الطبيعي والارادة الطبيعية فحسب ـ ما كان قد سمي باسم الجانب الذاتي، أو الميل البدني، أو الغريزة والانفعال والمصلحة الشخصية، وكذلك أيضا الرأي والتصور الذاتي وهو يظهر بطريقة تلقائية منذ البداية الأولى. وهذه المجموعة الهائلة من الإرادات والمصالح والأنشطة تشكل الأدوات والوسائل التي يستخدمها روح العالم لبلوغ هدفه. وهي تنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل. وهذه الغاية ليست سوى اهتداء روح العالم إلى ذاته، وعودته إلى نفسه وتأمله لنفسه في وجود عيني. غير أن القـول بأن أوجـه النشاط الحيـة التي يبديهـا الأفراد والشعوب، ويسعون بواسطتها إلى اشباع أغراضهم الخاصة، هي في نفس الوقت وسائل وأدوات لغاية أعلى وأوسع لا يعلمون عنها شيئاً، ويحققونها بطريقة لا شعورية ـ هذا القول قد يكون موضع نقاش وجدال، بل لقد كان بالفعل موضع نقاش وجدال، وهدمت كل صوره المتنوعة، وانتقدت، بل واحتقرت بوصفها مجرد حلم و « فلسفة ». ولكنني أوضحت منذ البداية وجهة نظري في هذه النقطة، وسقت افتراضاً ـ وهو افتراض سوف يظهر في النهاية على أية حال على شكل استدلال مشروع ـ واعتقادنا بأن العقل يحكم العالم، وهو بالتالي، يحكم تاريخ العالم. فكل شيء آخر، بالقياس إلى هذا الوجود الجوهري الكلي المستقل ـ كل شيء يخضع له ويتبعه ويعمل في خدمته، وهو وسيلة لتطوره. ولنلاحظ أن القول بأن وحدة الوجود الكلي المجرد بصفة عامة مع الفرد، أو الجانب الذاتي، هي وحدها الحقيقية، هو قول ينتمي إلى القسم النظري من الفلسفة، وقد درسته بالفعل في صورته العامة هذه في (كتاب) المنطق. أمّا مسار تاريخ العالم نفسه فإن الهدف النهائي المجرد، نظراً إلى أنه لم يكتمل بعد، فإنه لا يكون قد أصبح بعد هو الهدف المتميز للرغبة والمصلحة الشخصية. وعلى حين أن هذه المشاعر ليست واعية بالغرض الذي تحققه فإن المبدأ الكلي يكون ضمنياً فيها ويحقق نفسه عن طريقها . وتتخذ المشكلة كذلك شكل الوحدة بين الحـرية والضرورة، إذ يُنظر إلى المسار الباطني المجرد للروح على أنه ضرورة، وينظر إلى ما يعرض نفسه في الإرادة الواعية للبشر ـ بوصفه مصلحتهم الخاصة ـ على أنه ينتمي إلى مجال الحرية. ولمّا كان الارتباط الميتافيزيقي (أعني الرابطة في الفكرة)

لصورة الفكر هذه ينتمي إلى المنطق، فلا مجال لتحليله هنا، ولذا سنكتفي هنا بالكلام عن النقاط الرئيسية والجوهرية.

تُظهرنا الفلسفة على أن الفكرة تسير نحو تعارض لا متناه، أعني نحو تعارض بين الفكرة في صورتها الكلية الحرة ـ التي توجد فيها لذاتها ـ والصورة المقابلة لها، صورة الانطواء الذاتي المجرد، والانعكاس على نفسها، الذي هو وجود صوري من أجل ذاته، وهو الشخصية، والحرية الصورية، التي هي خاصية للروح وحدها. وهكذا توجد الفكرة بوصفها الشمول الجوهري للأشياء من ناحية، وبوصفها الماهية المجردة للإرادة الحرة من ناحية أخرى. هذا الانعكاس للروح على ذاتها هو الوعي الذاتي الفردي ـ هو القطب المضاد للفكرة في صورتها العامة، وهو لهذا يوجد في تحديد مطلق. وهذا القطب المضاد هو بالتالي التحديد المتناهي والتخصيص الجزئي، وهو التعيين للوجود الكلي المطلق: إنه الجانب المتعين المحدد عن وجوده، وهو مجال واقعه الصوري، ومجال التبجيل الموجه نحو الله. والمهمة العميقة للميتافيزيقا هي فهم الرابطة المطلقة لهذا التضاد. وهذا التحديد المتناهي هو منشأ كل الصور الجزئية أيا كان نوعها، فالارادة الصورية (التي سبق أن تحدثناعنها) تريد ذاتها، وترغب في أن تجعل شخصيتها الخاصة سارية على كل ما تريده وما تعمله: فحتى الفرد الورع يريد الخلاص والسعادة. هذا القطب المضاد، الذي يوجد لذاته، وفي مقابل الوجود الكلي المطلق ـ هو وجود منفصل خاص قائم بذاته، لا يعرف إلا هذه الخصوصية أو الجزئية، ولا يريد سواها. أي أنه باختصار يؤدي دوره في مجال الظواهر فحسب، وهذا المجال الأخير هو ميدان الأغراض الخاصة والغايات الجزئية، التي يجهد الافراد أنفسهم من أجل تحقيقها لصالح فرديتهم ـ ويعطونها دوراً كاملا وتحقيقاً موضوعيا. كما أن هذا هو مجال السعادة وضدها، فالسعيد هو من يجعل ظروفه ملائمة لشخصيته وطابعه الخاص وإرادته وخياله بحيث يستمتع بهذه الظروف . على أن تاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة. ففترات السعادة في التاريخ هي صفحات بيضاء فارغة لأنها فترات انسجام، إنها فترات يتعطل فيها التضاد مؤقتاً. إن الانعكاس على الذات، وهو الحرية التي سبق أن ذكرناها، تعرَّف تعريفاً مجرداً بأنها العنصر الصوري في نشاط الفكرة المطلقة والنشاط المؤدي إلى التحقيق، الذي تحدثنا عنه، هو الحد الأوسط في القياس، الذي يُعدّ أحد طرفيه هو الماهية الكلية، والفكرة التي ترتكز على أعماق الروح، والطرف الآخر هو مجموعة الأشياء الخارجية المركبة، أعني المادة الموضوعية، فذلك النشاط هو

الوسط الذي يترجم بواسطة المبدأ الكلي إلى مجال الموضوعية.

وسوف أحاول فيما يلي أن أجعل ما سبق أن ذكرته أكثر حيوية ووضوحاً عن طريق ضرب بعض الأمثلة:

فبناء منزل ما، هو أولا، غاية وتصميم ذاتيان: ومن ناحية أخرى، فلدينا كوسائل، المواد المختلفة اللازمة للبناء وأعني بها الحديد، والخشب، والحجارة، كما لدينا أيضاً العناصر التي تستخدم في تشغيل هذه المواد: كالنار لصهر الحديد، والرياح التي تهب فتشعل النار، والماء الذي يحرّك العجلات لكي تقطع الأخشاب... إلخ، لكن النتيجة هي أن الرياح، التي ساعدت في بناء المنزل، قد أوصد دونها المنزل، وقلْ مثل ذلك عن غزارة الأمطار وعنف الفيضانات، والقوة المدمرة للنيران بقدر ما يكون المنزل مصنوعا بحيث يقاوم الحرائق، أمّا الحجارة والعوارض الخشبية فتطيع قانون الجاذبية وتنضغط إلى أسفل، وبذلك تشيد الحوائط عالياً، وهكذا تستخدم العناصر وفقا لطبيعتها، ومع ذلك فإنها تتعارض في إنتاج شيء يحدّ من عملها، وعلى هذا النحو تُشبَع انفعالات البشر، وهي تطور نفسها وغاياتها وفقا لميولها الطبيعية، وتشيد صرح المجتمع البشري. وهي بهذا الشكل إنما تدعم مركز القانون والنظام ضد هذه الانفعالات نفسها.

إن سياق الأحداث المشار إليه فيما سبق يتضمن كذلك حقيقة أخرى، هي أن أفعال البشر في التاريخ تقدم عادة نتيجة تضاف إلى تلك النتيجة التي يستهدفونها والتي يصلون إليها بالفعل ــ أعني إلى تلك النتيجة التي يتعرفون عليها ويرغبونها بصورة مباشرة. صحيح أنهم يحققون مصلحتهم الخاصة لكن شيئاً أكثر من ذلك يكون قد تمّ تحقيقه مع هذه المصلحة الخاصة، شيئاً كامنا في الأفعال التي نتحدث عنها، رغم أنه ليس حاضراً في وعيهم وليس متضمنا في تصميمهم. وهناك مثل مشابه يقدمه لنا موقف ذلك الرجل الذي يحرق منزل رجل آخر لشعوره بالرغبة في الانتقام أو الأخذ بالثأر، وقد لا تكون رغبات الرجل نفسيا جائرة أو ظالمة ولكنها حدثت من ظلم وأذى لحق به من الجانب الآخر. هنا يقوم ارتباط مباشر بين العمل نفسه وسلسلة من الظروف قد لا تدخل مباشرة في هذا العمل وإنما تؤخذ على نحو مجرد. فالفعل في ذاته لم يكن يتضمن إلاّ مجرد شعلة صغيرة في قطع ضئيلة من الخشب. وتعقب ذلك، بصورة تلقائية، أحداث ليست متضمنة في ذلك الفعل البسيط. فالجانب من لوح الخشب الذي نشبت فيه النيران يرتبط بالأجزاء الأخرى البعيدة، وهذا اللوح من الخشب ذاته يتحد مع

الأجزاء الخشبية الأخرى التي يتألف منها المنزل بصفة عامة، وهذا المنزل يرتبط بغيره من المنازل. وهكذا يشب حريق هائل تدمر فيه أمتعة وممتلكات أشخاص آخرين كثيرين إلى جانب ذلك الشخص الذي كان يوجه إليه أصلا فعل الانتقام، وربما كلف مجموعة من الناس ـ ليست بالقليلة ـ حياتهم. كل ذلك لم يكن قائما في الفعل إذا نظر إليه على نحو مجرد، ولا في نية ذلك الشخص الذي ارتكبه إلّا أن الفعل يحمل دلالات عامة أبعد، فلم يكن في خطة الفاعل سوى الإنتقام الموجه ضد فرد من الأفراد بقصد تدمير ممتلكاته، لكنه تحول فضلا عن ذلك إلى جريمة، وهي تتضمن عقاباً أيضاً. وربما لم يكن ذلك يخطر على بال مرتكب الفعل ولا في نيته لكن عمله ذاته، والمبادىء العامة التي ينطوي عليها هذا الفعل ومضمونه الجوهري تستلزمه. وأنا أودّ بهذا المثل أن أوجه أنظاركم إلى أنه يمكن أن يكون هناك في فعل بسيط أشياء أخرى يتضمنها الفعل أكثر مما هو موجود في نية الفاعل ووعيه. على أن المثل الذي قدمناه يتضمن مسألة أخرى (أو جانبا آخر)، هي أن جوهر الفعل، وبالتالي يمكن أن نقول الفعل نفسه، ينقلب على مرتكبه، ويرتدّ اليه في اتجاه مدمر. هذه الوحدة بين الضدين، وهما تحقق فكرة عامة على هيئة واقع مباشر من جانب، وإعلاء الجانب الجزئي الخاص إلى مستوى الإرتباط بالحقيقة الكلية من جانب آخر ـ تحدث، كما يبدو للوهلة الأولى، في ظروف تختلف فيها طبيعة هذين الضدين اختلافا مطلقا، ويكون فيها كل منهما غير مكترث بالآخر. إن الأحداث التي يضعها الفاعل نصب عينيه جزئية خاصة ومحددة ، لكن لا بد أن نلاحظ أن الفاعل نفسه موجود عاقل مفكر، وأن مضمون رغباته مغزول من اعتبارات عامة وجوهرية تتعلق بالعدل، والخير، والواجب . . . الخ. لأن مجرد الرغبة ـ الإرادة في صورتها الفجة والهمجية لا تدخل ضمن إطار التاريخ الكلي ونطاقه. وهذه الإعتبارات العامة التي تشكل في نفس الوقت معياراً لتوجيه الأهداف والأفعال، لها مضمون محدد، لأن تعبيرات مجردة مثل: « الخير لذاته » لامكان لها في نطاق الواقع الحسي، فإذا كان على الناس أن يقوموا بأفعال ما، فلا ينبغي عليهم أن يستهدفوا الخير، فحسب، بل ينبغي أن يكونوا قد قرروا لأنفسهم إنْ كان هذا الشيء الجزئي أو ذاك خيراً، أمّا كون الفعل الخاص خيراً أم شراً، فهذا أمر تحدده، في الحياة الخاصة، قوانين الدولة والعرف السائد فيها. وها هنا لا نجد صعوبة كبيرة، فكل فرد له مكانه، ويعرف بصفة عامة السلوك الشريف العادل أو المشروع. فاذا ما حدث، في العلاقات الخاصة المألوفة، أن وجد صعوبة في اختيار الحق والخير، ، واعتبر أن

من علامات الأخلاقية السامية أن يجد صعوبات وأن يثير الوساوس بهذا الصدد، فيمكن أن ينسب ذلك إلى إرادة فاسدة أو شريرة تسعى إلى أن تتهرب من واجبات ليست في ذاتها ذات طبيعة غامضة. أو يمكن رده، على أية حال، إلى عادة ذهنية كسولة، لا تقدم فيها الإرادة الضعيفة إلى الملكات فرصة كافية لكي تمارس فاعليتها، لذلك تترك هذه الملكات لكي تهتم بذاتها، وتشغل نفسها بالتزلف الأخلاقي لذاتها.

لكن الأمر يختلف عن ذلك أتّم الاختلاف في حالة العلاقات الشاملة التي يدرسها التاريخ، ففي هذا المجال توجد تلك المصادمات الكبرى بين الواجبات والحقوق، والقوانين الموجودة والمعترف بها، وبين الممكنات التي تعارض هذا النظام المحدد والتي تهاجمه بعنف بل وتقوّض أسسه ووجوده، على الرغم من أن مضمونها قد يبدو مع ذلك طيبا وذا فائدة في مجموعه، بل حتى لازما وضروريا. تلك الممكنات تتحقق في التاريخ، وهي تتضمن مبدأ عاماً لنظام مختلف عن ذلك النظام الذي يعتمد عليه دوام وبقاء شعب ما أو دولة ما. وهذا المبدأ هو مرحلة أساسية في تطور الفكرة الخلاقة وتطور الحقيقة التي تكافح وتناضل لكي تصل إلى الوعي بذاتها. ورجالات التاريخ، أو أفراد تاريخ العالم، هم اولئك الاشخاص الذين يكمن في أهدافهم ذلك المبدأ العام.

ويمكن أن نقول إن قيصر ينتمي أساسا إلى هذه الفئة من الرجال، عندما كان مهدداً بفقدان مركزه، الذي ربما لم يكن في ذلك الوقت على هذا القدر من السمو والتفوق. لكنه مع ذلك كان يتساوى على الأقل مع غيره ممن كانوا على رأس الدولة، وكان مهدداً بأن يستسلم لأولئك الذين كانوا على وشك أن يصبحوا أعداءه. هؤلاء الأعداء الذين كانوا في نفس الوقت يسعون وراء أهدافهم الشخصية، كان في صفهم شكل الدستور والقوة التي يضفيها عليهم مظهر العدالة. أما قيصر فكان يناضل من أجل المحافظة على مركزه، ومن أجل دوام منصبه وشرفه وسلامته، ولّما كانت قوة خصومه تشمل السيطرة على أقاليم الامبراطورية الرومانية فإن انتصاره عليهم كان يكفل له السيطرة على هذه الامبراطورية بأسرها: وهكذا أصبح ــ دون أن يعبأ بشكل الدستور ــ الحاكم بأمره للدولة. غير أن ما ضمن له تنفيذ مقصده، الذي كان في المقام الأول ذا مضمون سلبي، أعني به أن يصبح الحاكم المطلق في روما، كان في الوقت نفسه سمة ضرورية قائمة بذاتها في تاريخ روما وتاريخ العالم. فلم يكن مغنمه الذاتي

فحسب، بل إن دافعاً لا شعوريا هو الذي دفعه إلى إنجاز ما كان العصر ذاته قد أصبح ناضجا له. هكذا الحال في جميع رجالات التاريخ العظماء ــ أولئك الذين تتضمن غاياتهم الجزئية الخاصة تلك المسائل الكبرى التي هي إرادة روح العالم. هؤلاء الرجال يمكن أن نسميهم أبطالا، بمقدار ما يستمدون أغراضهم ودورهم لامن مجرى الأحداث الهادىء والمنظم، الذي يباركه النظام القائم، وإنما من منبع خفي لم يبلغ بعد مرحلة الظهور أو الوجود الحاضر، من تلك الروح الداخلية التي لا تزال مختفية تحت السطح تضغط على العالم الخارجي وكأنها تضغط على قشرة خارجية، وتمزقه إرباً لأنها نواة أخرى غير تلك النواة الموجودة في هذه القشرة. ولذلك فهم رجال يبدو أنهم يستمدون دافع حياتهم من أنفسهم، وتؤدي أعمالهم إلى ظهور وضع للأشياء ومركب للعلاقات التاريخية يبدو وكأنه ليس سوى مصلحتهم هم وعملهم هم فحسب.

أمثال هؤلاء الأفراد لم يكن لديهم وعي بالفكرة العامة التي يكشفون عنها وهم يحققون غاياتهم الخاصة، بل على العكس، كانوا رجالاً عمليين ورجال سياسة، لكنهم في الوقت نفسه كانوا رجال فكر لديهم بصيرة بمتطلبات العصر أي بما آن أوانه وتلك هي حقيقة عصرهم ذاتها كما أنها حقيقة عالمهم، وهي ــ إن صحَّ التعبير ــ النوع الحي التالي في الترتيب، والذي كان قد تشكل بالفعل في رحم الزمان، ولقد كانت مهمتهم هي أن يعرفوا ذلك المبدأ الوليد الناشىء، والخطوة الضرورية التالية مباشرة في طريق التقدم، التي كان ينبغي أن يخطوها عالمهم، وأن يجعلوا هذه الخطوة هدفهم المنشود، ويكرسوا لها جهدهم وطاقتهم. ولذلك فان رجالات التاريخ، أو أبطال عصر ما ــ لا بد أن يُعدّوا حكماء عصرهم، ولا بد من النظر إلى أعمالهم وإلى كلماتهم على أنها خير ما عُمل وأفضل ما قيل في العصر. إن هؤلاء العظماء قد استهدفوا أغراضا لكي يرضوا أنفسهم لا غيرهم، وبالغاً ما بلغت فطنة الخطط والنصائح التي تعلموها من الآخرين، فلا بد أن تكون تلك سمات محدودة للغاية وغير متسقة مع طريق حياتهم، إذْ لا بد أن يكونوا هم الذين فهموا الأمور على نحو أفضل، ولا بد أن يكونوا هم الذين يتعلم منهم الآخرون، ويستحسنون سياستهم أو على الأقل يذعنون لها، لأن تلك الروح التي اتخذت هذه الخطوة الجديدة في التاريخ هي النفس الداخلية للأفراد جميعاً، لكنها في حالة اللاوعي التي يوقظها عظماء الرجال. لذلك فإن أقرانهم يتبعون قواد النفس هؤلاء، لأنهم يشعرون بقوة لا

تقاوم لروحهم الداخلية المتجسدة فيهم. ولو أننا واصلنا السير لنلقي نظرة على مصير هؤلاء الاشخاص التاريخيين الذين كان دورهم أن يكونوا وسطاء لروح العالم ــ فسوف نجد أنه ليس مصيراً سعيداً، فلم يصل هؤلاء إلى المتعة الهادئة، بل ان حياتهم كلها كانت عملا وعناء. ولم تكن طبيعتهم بأسرها سوى ذلك الانفعال السائد، او عندما يبلغون مقصدهم يسقطون كما تسقط القشرة الفارغة الخالية من النواة، فيموت أحدهم في سن مبكرة مثل الاسكندر الأكبر، أو يُقتل مثل يوليوس قيصر، أو يُنْفى إلى سانت هيلانة مثل نابليون. هذا العزاء المخيف ــ وأعني به أن رجالات التاريخ لم يستمتعوا بما نسميه بالسعادة التي لا يصل اليها سوى الحياة الخاصة وحدها (وهذه الحياة الخاصة قد تحدث تحت ظروف خارجية مختلفة تماما). هذا العزاء يمكن أن يستمده من التاريخ من يحتاجون إليه، وهو عزاء يتوق اليه الحسد، الذي يغيظه ما هو عظيم وسام ــ فيناضل للتقليل منه، ولكي يجد فيه عيباً ما. وهكذا نجد ان العصور الحديثة قد برهنت ــ إلى حد الإملال ــ على أن الأمراء لا يكونون عادة سعداء على عروشهم، بحيث يقبل الناس جلوسهم على العرش، ويرتاحون لأنهم ليسوا هم الذين يشغلون العرش، وإنما الأشخاص الذين نتحدث عنهم. أمّا الانسان الحر فليس حسوداً لكنه يدرك، بسعادة، ما هو عظيم وسام ويستمتع لوجوده.

في ضوء تلك العناصر المشتركة التي تشكل اهتمام الأفراد، وبالتالي عواطفهم، ينبغي أن ننظر إلى رجالات التاريخ هؤلاء، إنهم رجال عظماء، لأنهم أرادوا وأنجزوا شيئاً عظيمًا، لا مجرد خيال أو مجرد نية، بل شيئاً ضرورياً لبّى متطلبات العصر. وهذه الطريقة في النظر إليهم تستبعد كذلك ما يُسمى بالنظرة « السيكولوجية » وهي النظرة التي تصلح أكثر من غيرها لتحقيق هدف الحسد، التي تفسر جميع الأفعال بردها إلى القلب وتضفي عليها الطابع الذاتي بحيث يظهر فاعلوها بمظهر الذين يقدمون على فعل كل شيء بدافع انفعال ما (سواء أكان عظيما أم وضيعاً) أو نوع من الرغبة المرضية وبحيث يقال بناء على هذه الانفعالات والرغبات المرضية، أنهم لم يكونوا رجالا على خلق: فالاسكندر المقدوني أخضع اليونان، وبعد ذلك آسيا، ومن ثم فقد كانت تتملكه رغبة جنونية في الغزو واتهم بأنه كان يعمل مدفوعا بالرغبة في الشهرة والفتح، والدليل على أن هذه الرغبات كانت هي الدافع الدفين الذي يحرّك سلوكه أنه قام بفعل الأمور التي تجلب المجد والشهرة، وهل هناك معلم لم يبرهن على أن الاسكندر

الأكبر، ويوليوس قيصر، كانا مدفوعين بهذه الرغبات، وأنهما كانا لهذا السبب رجلين لا أخلاقيين. . . والنتيجة المباشرة بالطبع هي أن هذا المعلم أفضل منهما لأنه ليس لديه أمثال هذه الرغبات، والدليل على ذلك أنه هو نفسه لم يفكر في غزو آسيا ولم يهزم الملك دارا Daruis[٢٣] ولا الملك بورس Porus[٢٤]ـ وإنما هو رجل يعيش مستمتعا بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها. وهؤلاء السيكولوجيون يغرمون بصفة خاصة بتأمل السمات الغريبة للشخصيات التاريخية العظيمة، وهي سمات تنتمي إليهم بوصفهم أشخاصاً كبقية الناس. فالإنسان ينبغي أن يأكل ويشرب ويقيم علاقات بأصدقاء ومعارف وتتملكه سورات عارضة ويعاني من تقلبات المزاج لكن المثل المعروف يقول: «لا أحد يبدو بطلا في نظر خادمه الخصوصي»[٢٥] ولقد أضفتُ أنا إلى هذا المثل ـ ثم كرر جوته هذه الإضافة بعد ذلك بعشر سنوات ـ : «لا لأن الأول ليس سيداً، بل لأن الثاني خادم» فهو يخلع لسيده حذاءه، ويعينه في الذهاب إلى فراشه، ويعرف أن الشمبانيا هي شرابه المفضل . . الخ. والشخصيات التاريخية التي يقوم على خدمتها ـ في كتب التاريخ ـ أولئك الخدم النفسانيون تتخلى عن عظمتها، وتوضع على نفس مستوى

---

(٢٣) أحد ملوك الفرس العظام وهو دارا ابن هشتسبس (٥٥٨ ـ ٤٧٦ ق. م) الملقب بدارا الأول أو دارا العظيم. تولى الحكم بعد أن شبت في فارس ثورة أطاحت بعرش (سمرديس) نظمها سبعة من أشراف البلاد اختاروا بعدئذ واحداً منهم هو دارا ليتولى مقاليد البلاد. تزوج إبنة الملك قورش، وخاض الكثير من الحروب من أهمها حربه الشهيرة مع اليونان التي هزم فيها جيشه في سهل مراثون [المترجم].

(٢٤) الملك بورس Porus (حوالي عام ٣٢١ ق. م) أحد ملوك الهند القديمة حارب الاسكندر المقدوني بجيش ضخم في معركة هداسب لكنه هُزم وقتل اثنا عشر ألفاً من الرجال. وأعجب الاسكندر ببسالته وذكائه فنصبه ملكاً على الهند المفتوحة كلها باعتباره تابعاً خاضعاً لمقدونيا، ولقد ظل حليفاً نشطا له إلى أن اغتاله أحد المقدونيين [المترجم].

(٢٥) يريد هيجل أن يقول إن المؤرخين يهتمون اهتماماً كبيراً بالسمات الغريبة التي لا بد أن تكون موجودة لدى كل إنسان إذا نظرنا إليه من حيث العناصر المشتركة بينه وبين بقية الناس، وهي العناصر التي تتكشف للخادم الخصوصي أكثر من غيره. فعيب هؤلاء المؤرخين هو أنهم لا ينظرون إلى الشخصيات العظيمة من حيث ما فيها من جوانب العظمة، بل يتأملون خصائصهم النفسية و«الهفوات» التي لا بد أن تظهر في حياتهم الشخصية، ولهذا تراهم يضعون هؤلاء العظماء على نفس مستواهم ويحكمون عليهم أحكاماً أخلاقية مختلفة تبعاً لآرائهم الخاصة دون أن يضعوا في الإعتبار المسافة الهائلة التي تفصل بينهم وبين عظماء التاريخ هؤلاء [المترجم].

هؤلاء الخدم، وتصبح على صعيد واحد معهم بل توضع بالأحرى في مستوى أقل بضع درجات من مستوى أخلاق أولئك العارفين بخفايا العقول العظيمة. والحق أن شخصية ثيرست Thersites[٢٦]، الذي انتقد الملوك في الياذة هوميروس — هي شخصية موجودة في كل عصر، لكنه لا يتلقى في كل عصر ضربات بعصا غليظة كما كانت الحال في عصر هوميروس، وإنما غيرته وأنانيته هما الشوكة التي ينبغي أن يحملها في جسده، والدودة الأبدية التي لا تموت والتي تنخر جسده، وهي العذاب الذي يجلبه إدراكه أن آراءه الرائعة وإنتقاداته لم تحظ، مع ذلك، بأي نجاح في العالم، غير أن رضاءنا بمصير الثيرستية Thersitism قد يكون له بدوره جانبه السيىء المنحوس.

إن الفرد من عظماء التاريخ ليس من الحمق بحيث ينغمس في رغبات مختلفة يشتت بها اهتماماته، ولكنه مكرس لهدف واحد بغض النظر عن أي اعتبار آخر، بل إنه لمن الممكن أن ينظر هؤلاء الرجال إلى الاهتمامات العظيمة، بل المقدسة الأخرى، بغير اكتراث، وهو بالقطع سلوك مذموم أخلاقياً. فهذه الشخصيات العظيمة قد تدوس تحت أقدامها الكثير من الأزهار وتسحق كثيراً من الأشياء التي تقف في طريقها.

وعلى هذا النحو فإن المصلحة الجزئية الخاصة للانفعال لا تنفصل عن النمو الفعّال للمبدأ العام: ذلك لأن الكلي إنما ينتج من الجزئي ومن الخاص والمتعين، ومن سلب هذا الجزئي الخاص والمتعين[٢٧].

وإذا كانت الجزئية تتصارع مع جزئية مثلها ويتحطم في هذا الصراع جانب منها، فليست الفكرة العامة هي التي تشتبك في الصراع وتتعرّض للخطر، بل إنها تظل في الخلف، دون أن يمسها أو ينال منها شيء، ومن الممكن أن نطلق اسم

---

(٢٦) ثيرست هو أحد المحاربين اليونانيين الذين انضموا إلى القوات اليونانية التي اشتركت في حرب طروادة، كان قبيح المنظر سليط اللسان فلم يفلت من لسانه أحد من القادة الكبار والملوك العظام الذين اشتركوا في القتال، فقد هاجم «أجاممنون» بمراراة وأيّد انسحاب أخيل من القتال وعاقبه أوديسيوس بأن ضربه بعصا غليظة ثم عاد يسخر من أخيل بعد ذلك لحزنه على وفاة «بنتزيا» فذبحه أخيل في سورة غضب [المترجم].

(٢٧) سبق أن شرح هيجل فكرة نشأة الكلي من سلب الجزئي بالتفصيل في كتابه «ظاهريات الروح» — راجع الترجمة الإنجليزية لـ«بيلي» من ص ١٥١ — إلى ١٦٠

Phenemonology of Mind, Sir j. Baillie, p. 151 - 160.

والترجمة الفرنسية لهيبوليت Hypolite الجزء الأول ص٨٣ حتى ص ٩٠ [المترجم].

دهاء العقل على تلك الصفة التي يشعل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذي ينمي حياة العقل بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعاني الخسارة. ذلك لأن الأمر هنا يتعلق بالوجود الظاهري الذي يكون جانب منه بلا قيمة ، والجانب الآخر إيجابي وحقيقي. والجزئي في معظم الأحيان ليست له قيمة تذكر إذا ما قورن بالعام: فالأفراد يضحى بهم وينبذون والفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء، لامن ذاتها بل من انفعالات الأفراد.

لكن على الرغم من أننا يمكن أن نقبل فكرة أن الأفراد ورغباتهم واشباعهم لهذه الرغبات ـ كل هؤلاء يضحى بهم، وتقدم سعادتهم قربانا لامبراطورية الصدفة والاتفاق التي تنتمي إليها ـ أعني الفكرة القائلة بأن الأفراد في عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل التي تحقق هدفاً آخر غيرها، فإن هناك مع ذلك جانبا آخر للفردية الإنسانية نتردد في النظر إليه في هذا الضوء الخافت، حتى بالنسبة إلى ما هو أعلى منه، ما دام هذا الجانب بعيداً كل البعد عن أن يكون عنصراً ثانوياً، وإنما هو يوجد في هؤلاء الأفراد كعنصر ذاتي أبدي وإلهي . وأعني به الأخلاق الذاتية، والأخلاق الإجتماعية ، والتدين[٢٨]. فحتى حين تحدثنا عن تحقيق الغاية العقلية العظمى بواسطة الأفراد بصفة عامة فقد وصفنا الجانب الذاتي في هؤلاء الأفراد ـ وأعني به مصلحتهم، وحاجاتهم، وغرائزهم، وآراءهم وأحكامهم ـ بأن له حقا لا حدود له في أن يسمع صوته، على الرغم من أننا عرضناه بوصفه جانباً صوريا لوجودهم. والفكرة الأولى التي تفرض نفسها حين نتحدث عن الوسيلة هي أننا نتمثلها أولاً كشيء خارجي بعيد عن الغاية، ولا تشارك في الغاية ذاتها على الإطلاق . ولكن الأشياء التي هي أشياء طبيعية فحسب، حتى ولو كانت أكثر الأشياء الجامدة شيوعا ـ والتي تُستخدَم كوسائل ـ

(٢٨) يفرّق هيجل في فلسفته بين نوعين من الأخلاق هما الأخلاق الذاتية، Moralitat، والأخلاق الموضوعية العينية Sittlichkeit. ويمكن أن نقول ان الأولى هي الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير أو ما يفهم عادة من كلمة الأخلاق وهي تشمل الغرض والمسؤولية، والنيّة، والخير. . الخ. أمّا الثانية فهي التنظيمات والمؤسسات السياسية والإجتماعية المختلفة أو ما يفهم عادة من كلمة «العدالة» بمعناها الواسع، وتشمل الأسرة والمجتمع المدني والدولة. قارن في ذلك ما يقوله هيجل في كتابه «أصول فلسفة الحق» من الفقرة ١٠٥ حتى الفقرة ١٤١ (وهي في الترجمة الانجليزية التي قام بها T.M. Knox ص ٧٠ ـ ٧١) عن الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير. وما يقوله عن الأخلاق الإجتماعية أو الموضوعية من الفقرة رقم ١٤٢ حتى نهاية الكتاب. [المترجم].

لا بدّ أن تكون من ذلك النوع الذي يتلاءم مع غرضها. ولا بدّ أن يكون بين الوسيلة والغاية عامل مشترك. والواقع أن البشر هم أقل الكائنات كلها تحملا للعلاقة الخارجية المحض بين الوسيلة والهدف المعنوي العظيم. فهم، في نفس عملية تحقيقهم لهذا الهدف، يجعلون منه فرصة لكي يشبعوا رغباتهم الشخصية التي يختلف مضمونها عن ذلك الهدف، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنهم يشاركون في هذا الهدف المعنوي نفسه. وهم بالتالي ـ ولهذا السبب نفسه ـ غايات وجودهم نفسه، لا من الناحية الصورية فحسب، كما هي الحال في عالم الموجودات الحية بصفة عامة، الذي تكون فيه الحياة الفردية تابعة أساسا لحياة الإنسان، وتستخدم فعلا كوسيلة. أما الناس فهم على العكس غايات في ذاتها، فيما يتعلق بالمضمون الباطن للهدف الذي نتحدث عنه، وإلى هذا المجال ينتمي ما لا بدّ أن نستبعده من مقولة الوسائل فحسب ـ أعني الأخلاق الذاتية، والأخلاق الإجتماعية، والدين ـ أي أن الإنسان لا يكون غاية في ذاته إلّا بفضل ما هو إلهي فيه، وما أسميناه منذ البداية عقلا Reason وما أطلقنا عليه، من زاوية نشاطه وقدرته على التعين الذاتي، اسم الحرية. أن أساس الدين والأخلاق الذاتية. . . الخ ومصدرهما إنما يكمن في هذا المبدأ ولهذا السبب فهما يرتفعان، أساسا فوق كل ضرورة وصدفة خارجية عن مجالها.

وهنا لا بدّ لنا من أن نلاحظ أن الأفراد، بقدر ما يكون لديهم من حرية، مسؤولون عن إفساد الأخلاق والدين وضعفهما. وأن علامة سمو المصير المطلق للإنسان إنما هي أنه يعرف ما هو خير وما هو شر، وأن مصيره متوقف، على وجه الدقة، على قدرته على أن يريد الخير أو الشر، أي باختصار، في كونه موضوعا للحكم الخلقي، ليس فقط بأنه ارتكب الشر بل أيضا بأنه عمل الخير، وليس فقط ذلك الخير والشر المتعلقان بهذا الشيء الجزئي أو ذاك، أو بكل ما يحدث في الخارج abextra وإنما أيضا الخير والشر المتصلان بحريته الفردية. إن الحيوان الأعجم هو وحده الذي يمكن أن يكون بريئا حقا. غير أننا نحتاج إلى تفسيرات طويلة ـ لا يقل طولها عن تلك التي يحتاجها تحليل الحرية الخلقية نفسها ـ إنْ أردنا أن نمنع أو نتجنب كل ألوان سوء الفهم التي تنتج عادة من القول بأن البراءة تعني الجهل التام بالشر.

وحين نتأمل المصير الذي ينتظر الفضيلة، بل وحتى التقوى والورع في التاريخ، فيجب علينا ألّا نأخذ في العويل والنواح مرددين القول بأن الطيبين

الورعين هم، في الأعم الأغلب، البؤساء على هذه الأرض، على حين أن الأشرار والطالحين هم المزدهرون المحظوظون، لأن كلمة « **الازدهار** » تُستخدَم بمعان مختلفة: كالثروة، والشرف الخارجي. . . وما إلى ذلك. لكنا حين نتحدث عن شيء هو في ذاته ولذاته يشكل غاية وجوده، فإن ما نسميه بسعادة أو تعاسة هؤلاء الأفراد المنعزلين لا يمكن النظر اليه على أنه عنصر جوهري في النظام العقلي للكون. إننا نطلب من الغاية الكلية العظيمة لوجود العالم ـ باسم العدالة أكثر من الحظ أو الظروف المواتية للأفراد ـ أن ترعى، بل أن تضم تحت جناحيها، تحقيق الغايات الخيرية والأخلاقية والقويمة، وأن تضمن هذا التحقيق. إن ما يجعل الناس ساخطين أخلاقياً ـ (وهو سخط يفخرون به هم أنفسهم إلى حد ما) ـ هو أنهم لا يجدون الحاضر متلائماً مع التحقق الفعلي للأهداف التي يعتقدون أنها خيّرة وعادلة. (وينطبق ذلك بوجه خاص في الأزمنة الحديثة على المثل العليا للدساتير) ـ فهم يضعون الأمور على نحو ما هي عليه، في مقابل فكرتهم عن هذه الأمور على نحو ما ينبغي أن تكون عليه، ويرون أن هذه المقارنة ليست في مصلحة الوضع الراهن. في هذه الحالة لا تكون المصلحة الجزئية الخاصة ولا الانفعال أو العاطفة، التي تتطلب الإشباع، ولكنه، الفعل، والعدالة، والحرية، وإذْ يكتسب المطلب الذي نتحدث عنه هذا الشرف، فإنه يأخذ سمة التعالي، ولا يتخذ موقف السخط إزاء الأوضاع الحالية في العالم فحسب، بل يصبح على استعداد لأن يعلن تمرده عليها. ولكي نقدر هذا الشعور، وهذه الآراء حق قدرها، فإنه ينبغي علينا أن نقوم بفحص المطالب التي يلح عليها، والآراء الدجماطيقية المعروضة. والحق أنه لم يحدث في أي عصر من العصور أن ظهرت مثل هذه المبادىء والأفكار العامة، أو عرضت بقدر من الثقة بالنفس، يعادل ذلك الذي ظهرت به وعرضت في عصرنا الحاضر. وإذا كان التاريخ في الماضي يتبدّى كصراع للإنفعالات، فانه في عصرنا الحاضر، الذي لا يمكن القول أن دور الانفعالات فيه قد اختفى، يكشف تارة عن الصراع بين الأفكار التي تكتسب سلطة المبادىء ويكشف تارة أخرى عن صراع الانفعالات والمصالح التي هي أساساً ذاتية لكن هذه الذاتية تختفي تحت قناع تلك السلطات العليا. وهكذا فإن الادعاءات التي كانت تناضل لكي تبدو مشروعة باسم ما ذكرنا أنه الغاية القصوى للعقل تتحوّل بالتالي إلى غايات مطلقة، شأنها شأن الدين، والأخلاق الذاتية، والأخلاق الاجتماعية. وكما لاحظنا من قبل، فإن من أكثر الأمور شيوعاً في الوقت الراهن، الشكوى من أن المثل العليا التي يطلقها الخيال لم

تتحقق بالفعل، وأن تلك الأحلام العظيمة قد تحطمت على صخرة الواقع الفعلي الجامدة. هذه المثل العليا، التي تتحطم على صخرة الواقع الصلب عبر رحلة الحياة لا تكون في المقام الأول إلّا ذاتية، وقد تنتمي إلى البنية الشخصية للفرد الذي يتخيل نفسه أسمى الرجال وأحكمهم. على أن هذه المثل العليا لا تنتمي إلى الفئة التي نتحدث عنها الآن. ذلك لأن الخيالات التي ينغمس فيها الفرد في عزلة لا يمكن أن تكون نموذجا للواقع الحقيقي الكلي، مثلما أن القانون الكلي لا يوجد من أجل أفراد الجمهور، إذْ الواقع أن هؤلاء بما هم كذلك قد يجدون أن مصالحهم تجُوهِلت فيه على نحر قاطع. لكنا نفهم كذلك من لفظ المَثل الأعلى: المثل الأعلى للعقل وللخير وللحق. ولقد عبر الشعراء من أمثال شيلر Schiller عن مثل هذه المثل العليا بطريقة مؤثرة وبانفعال قوي، وبطريقة تكشف عن اقتناع حزين دفين بأن هذه المثل العليا لا يمكن أن تتحقق بالفعل. أما نحن، فحين نؤكد أن العقل الكلي يحقق نفسه بالفعل، فإننا في الواقع لا نتحدث في هذه الحالة قط عن الفردي مفهوماً بالمعنى التجريبي. فهذا الأخير يقبل درجات من الأفضل والأسوأ، ما دامت الصدفة والخصوصية الفردية قد حصلا هنا من « الفكرة » على تفويض بممارسة قوتهما الهائلة؛ لذلك فمن الممكن الاهتداء إلى كثير من العيوب في الجوانب التفصيلية للظاهرة الكبرى؛ وهذا النقد ذو الطابع الذاتي الذي لا يضع نصب عينيه سوى الفرد ونقائصه دون أن يتعرّف فيه على العقل الكلي الذي يتغلغل في الكل، هو أمر هين. ويمكن لمن يوجهه أن يزهو ويختال إذا كان يضيف إلى نقده هذا تأكيد حسن نيته ازاء الخير العام، وإذا بدا أن هذا النقد يصدر عنه بدافع طيبة القلب. ذلك لأن الكشف عن عيوب في الأفراد، وفي الدولة، وفي تدبير الكل، أيسر من أن نرى أعماقهم وقيمتهم الحقيقية. ذلك لأننا في هذا البحث السلبي عن العيوب نتخذ موقف الكبرياء والشموخ، بحيث نتغاضى عن الموضوع ولا ننفذ إلى داخله، وبذلك لا نفهم وجهه الإيجابي. على أن تقدم العمر يجعل الناس بصفة عامة أكثر تسامحاً، على حين أن الشباب ساخط دائمًا. وهذا التسامح الذي يتميز به السن المتقدم إنما هو نتيجة لنضج الحكم الذي يكتفي حتى بما هو أقل مرتبة، دون أن يكون ذلك ناتجاً عن عدم الاكتراث وحده، إذْ أن عمق التعلم من التجارب الهامة في الحياة، يقود المرء إلى إدراك ما هو جوهري ذو قيمة راسخة في الموضوع الذي يتناوله، ومن ثم فإن البصيرة التي ينبغي أن تقودنا إليها الفلسفة، في تميزها عن هذه المثل العليا، هي أن العالم الحقيقي هو كما ينبغي أن يكون، وأن الخير الحقيقي، والعقل الإلهي الكلي، ليس تجريداً فحسب، وإنما هو مبدأ

عام حي قادر على تحقيق نفسه. هذا الخير، وهذا العقل، في أعظم صورة عينية لهما هو الّله والّله يحكم العالم. ولذلك فإن المضمون الفعلي لحكمه وتنفيذ خطته هو التاريخ الكلي للعالم. وهذه الخطة هي ما تسعى الفلسفة إلى فهمه: ذلك لأن ما تم انجازه بحيث يكون نتيجة لهذه الخطة هو وحده الواقع الحقيقي على الأصالة، وما لا يتفق معها هو وجود سلبي لا قيمة له. وأمام الضوء الخالص لهذه الفكرة الإلهية التي ليست مجرد مثل أعلى فحسب، يتلاشى تماماً شبح العالم الذي تمثل أحداثه حشداً غير مترابط من الظروف العفوية. إن الفلسفة تسعى لإدراك المضمون الجوهري أو الوجه الواقعي للفكرة الإلهية، وإلى تبرير الواقع الحقيقي للأشياء، الذي طالما احتقر، ذلك لأن العقل إنما هو فهم العقل الإلهي. أما فيما يتعلق بانحراف ، وفساد، وانهيار الغايات الدينية والأخلاقية: الذاتية والاجتماعية، وأحوال المجتمع بصفة عامة، فلا بدّ أن نؤكد أن هذه الغايات من حيث ماهيتها أبدية ولا متناهية، ولكن الأشكال التي تتخذها قد تكون ذات طابع محدود، وتنتمي، بالتالي، إلى مجال الطبيعة المحض، وتخضع لسيطرة الصدفة، ومن ثم فيمكن أن تفنى، وتتعرض للهلاك والفساد. فالدين، والأخلاق الذاتية باعتبارهما في صميمها ماهيتين كليتين، لهما خاصية الحضور في النفس الفردية بأكمل معنى لفكرتها، وبالتالي، حقاً وصدقا، على الرغم من أنهما قد لا يتجليان في هذه النفس الفردية إلى **أقصى مدى** in extenso ولا يطبقان على علاقات كاملة النمو. إن الدين والأخلاق الذاتية الخاصة بمجال محدود من الحياة ــ مجال راعي الغنم أو الفلاح مثلاً ــ لهما في تركيزهما الكثيف واقتصارهما على قلة ضئيلة من علاقات الحياة البسيطة تماما، قيمة لا متناهية، هي نفس القيمة التي تكون للدين والأخلاق الذاتية الخاصة بمجال واسع من المعرفة، وبوجود غني من حيث علاقاته وأفعاله. هذا اللب الباطن، وهذا الميدان البسيط لدعاوى الحرية الذاتية، التي هي ملاذ الإرادة والعزم والفعل، والمجال المجرد للضمير، حيث تكمن المسؤولية والقيمة الأخلاقية الفردية ــ تظل كما هي دون أن تمس، وتنغلق على نفسها تماما بعيداً عن الضجيج الصاخب للتاريخ الكلي، الذي لا يشمل المتغيرات الخارجية والعابرة وحدها، بل أيضا تلك المتغيرات التي تتضمنها الضرورة المطلقة التي لا تنفصل عن التحقيق الفعلي لفكرة الحرية ذاتها. لكن الحقيقة العامة التي ينبغي أن نعدها راسخة، هي أن أي شيء في العالم يطالب لنفسه بالحق في أن يكون على هذا القدر من العظمة والرفعة، له مع ذلك وجود أرفع يعلو عليه. أمّا الحق الذي تطالب به روح العالم فيعلو على جميع الحقوق الجزئية الخاصة.

وقد تكفي هذه الملاحظات للإشارة إلى الوسائل التي تسخدمها روح العالم لكي تحقق فكرتها. ولو شئنا أن نعبر عن هذا التوسّط بطريقة بسيطة ومجردة لقلنا إنه يتضمن نشاط الموجودات الشخصية التي يكون العقل حاضراً فيها بوصفه وجودها الجوهري المطلق. وإنْ يكن هذا العقل يشكل أساسا لها يظل في البداية غامضاً ومجهولاً بالنسبة إليها. لكن الموضوع يزداد تعقيداً وصعوبة حين ينظر إلى الأفراد لا من زاوية نشاطهم فقط، بل بطريقة أكثر عينية من حيث صلتهم بمظهر جزئي لذلك النشاط في دينهم وأخلاقهم، وهي صور من الوجود ترتبط بالعقل ارتباطاً وثيقاً وتشارك في حقوقه المطلقة. وهنا تختفي العلاقة بين مجرد الوسيلة المحض والغاية. ولقد سبق أن درسنا بايجاز الجوانب الرئيسية لهذه الصعوبة الظاهرية المتعلقة بالغاية المطلقة للروح.

(٣)- النقطة الثالثة التي ينبغي علينا أن نحللها هي من ثمّ: ما هو الهدف الذي ينبغي تحقيقه بهذه الوسائل، أعني ما هي الصورة التي تتخذها في مجال الواقع. لقد تحدثنا من قبل عن الوسائل، لكن تنفيذنا لغاية ذاتية محددة يحتم علينا أن نأخذ في اعتبارنا العنصر المادي، الذي قد يكون موجوداً بالفعل، وقد يكون من الضروري إيجاده. ومن ثمّ فإن السؤال الذي سوف يُطرَح هو: ما هي المادة التي سوف يتحقق بها المثل الأعلى للعقل ..؟ الإجابة الأولى لا بد أن تكون هي: الشخصية ذاتها، الرغبات البشرية، والذاتية بصفة عامة. إن العقل يبلغ مرحلة الوجود الإيجابي في المعرفة البشرية والإرادة التي تمثل عنصره المادي. ولقد ناقشنا الإرادة الذاتية حيث كان موضوعها حقيقة الواقع وماهيته، أعني حيث تؤلف انفعالا عظيًما (أو عاطفة) ينتمي إلى التاريخ العالمي. فهذه الإرادة، من حيث أنها ذاتية، ومنشغلة بانفعالات محدودة، تكون تابعة لغيرها ومعتمدة عليه، وهي لا تستطيع أن تشبع رغباتها إلاّ في حدود هذه التبعات غير أن الإرادة الذاتية لها أيضاً حياة جوهرية، أي حقيقة واقعية، تتحرك في داخلها في منطقة الوجود الجوهري، وتتخذ من الجوهري ذاته غاية لوجودها وهذا الوجود الجوهري هو وحده الإرادة الذاتية والإرادة العقلية: إنه الكل الأخلاقي أو الدولة التي هي تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية، لكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل ويؤمن به ويريده. وينبغي أن لا يفهم ذلك كما لو كانت الإرادة الذاتية للفرد تحقق إشباعها وتمتعها من خلال تلك الإرادة العامة، وكأن هذه الارادة العامة وسيلة مهمتها تحقيق منفعتها، وأن الفرد في علاقته بغيره من الأفراد يحدّ من حريته على هذا النحو، لكي يتسنى لهذا التحديد الكلي، أو التقليد المتبادل للكل، أن يضمن لكل واحد مجالا صغيراً

يمارس فيه حريته. بل إن ما نود أن نؤكده هو بالأحرى أن القانون، والأخلاق الموضوعية، والحكومة، هي وحدها الحقيقة الايجابية التي تكتمل بها الحرية، فالحرية ذات المستوى المنخفض والمحدد هي مجرد نزوة يمكن أن تمارس تأثيرها في مجال الرغبات الجزئية المتناهية.

إن الارادة الذاتية ــ أو الانفعال ــ هي ما يؤثر في الناس ويجعلهم ينشطون وهي ما يؤدي إلى التحقيق « العملي ». أما الفكرة فهي المنبع الداخلي للسلوك. والدولة هي الحياة الأخلاقية وهي متواجدة بالفعل، أو هي الحياة الأخلاقية وقد تحققت. ذلك لأن الدولة هي وحدة الارادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد، وتلك هي « الأخلاق الذاتية ». وللفرد الذي يعيش في هذه الوحدة حياة أخلاقية، وله قيمة تكمن بطريقة فريدة في هذه الجوهرية وحدها. ولقد قال سوفكليس Sophocles على لسان انتيجونا Antigone في قصته الشهيرة: « ليست القوانين الإلهية وليدة اليوم أو الأمس القريب، كلا، بل لهذه القوانين وجود أبدي لا متناه، ولا يستطيع أحد أن يعرف من أين جاءت »[29]. والواقع أن القوانين الأخلاقية ليست عارضة وإنما هي المعقول في صميمه. والهدف الحقيقي للدولة هو أن تجعل ما هو جوهري في النشاط العملي للناس، وما هو أساسي في ميولهم، معترفا به على النحو الواجب، بحيث يكون له وجود واضح ويتدعم مركزه. ومن مصلحة العقل المطلقة أن يوجد هذا الكل الأخلاقي، وها هنا يكمن تبرير ظهور الأبطال الذين أسسوا دولا، وتكمن قيمة هؤلاء الأبطال، مهما كانت فظاظتهم[30]. ولنلاحظ أن الشعوب التي تستوقف انتباهنا في تاريخ العالم

---

(٢٩) في مسرحية «أنتيجونا» لسوفكليس اتهمت انتجونا بخرق القانون الوضعي عندما خالفت أوامر الملك كريون Creon الذي أمر بعدم دفن شقيقها بولينيس وألّا تقام عليه صلوات. لكنها مخالفة ذلك، قامت بدفنه وأدّت على جثته المشاعر الدينية. وعندما سألها الملك: كيف جرأت على مخالفة أوامري؟ أجابت:

إن قوانينكم هذه التي وضعها البشر لم يأمر بها زيوس Zeus (كبير الآلهة) كيف تستطيع أيها الرجل الفاني أن تلغي وتعبث بقوانين السماء الخالدة غير المسطورة. إن القوانين الإلهية ليست وليدة اليوم أو الأمس القريب. كلا، بل إن لهذه القوانين وجوداً أبدياً لا متناهياً. ولا يستطيع أحد أن يعرف من أين جاءت.

(قارن المنظر الأول من مسرحية أنتيجونا لسوفكليس). [المترجم].

(٣٠) في الترجمة الفرنسية «مهما كانت عيوب هذه الدولة» وفي الانجليزية «مهما كانت فظاظة هؤلاء الأبطال» ــ ونحن نميل إلى النص الانجليزي لأن الجزء الأول من الجملة يتحدث عن «مبرر وجود الأبطال»؛ أي أن وجود «الكل الأخلاقي» متمثلاً فيهم، يكفي لتبريرهم، مهما كان سلوكهم فظا [المترجم].

هي تلك التي كوّنت دولة. ذلك لأنه ينبغي أن يكون مفهوما أن الدولة هي التحقق الفعلي للحرية، أعني للغاية النهائية المطلقة، وأن الدولة توجد لذاتها. كما ينبغي أن يكون مفهوما أن كل القيمة التي يملكها الكائن البشري، وكل ما لديه من حقيقة روحية، لا يملكها إلاّ من خلال الدولة لأن حقيقته الروحية تنحصر في أن ماهية الانسان الخاصة، وهي العقل، موجودة لديه موضوعيا، وفي أن لها وجوداً موضوعيا مباشراً بالنسبة اليه. وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان واعيا وعيا كاملا، وعلى هذا النحو وحده يشارك في الأخلاق الذاتية كما يشارك في حياة اجتماعية وسياسية أخلاقية عادلة. وذلك لأن الحقيقة هي وحدة الارادتين الكلية والذاتية، والكلي إنما يوجد في الدولة، في قوانينها وفي تنظيماتها الكلية والعقلية. والدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، ومن ثمّ فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه في شكل أكثر تحدداً. وفيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية وتحيا حياة الاستمتاع بهذه الموضوعية ذلك لأن القانون هو موضوعية الروح وهو الإرادة في صورتها الحقيقية. والإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع لذاتها ـ انها مستقلة وهي لهذا حرة، وحين تشكل الدولة أو الوطن مجتمعاً موجوداً، وحين تخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين ـ يتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة. فالعقلي له وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها، ونحن نكون أحراراً حين نعترف به كقانون، وإذا اتبعناه بوصفه جوهر وجودنا، حينئذٍ يتم التوفيق بين الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، وتكونان كلا متجانساً واحداً. وذلك لأن أخلاقيات الدولة ليست من ذلك النوع من الأخلاق الذاتية المبنية على التفكير الخاص، والتي يسود فيها الإعتقاد الشخصي للمرء، فهذا اللون الأخير من الأخلاق هو خاصية تنفرد بها العصور الحديثة، على حين أن الأخلاق القديمة الحقة كانت تقوم على مبدأ التزام كل فرد بواجبه (نحو الدولة بصفة عامة) فالمواطن الأثيني كان يؤدّي ما يطلب منه كما لو كان يعمل بالغريزة: لكني إذا ما فكرت في الهدف الذي يستهدفه نشاطي، فلا بد أن يكون لديّ وعي بأن ارادتي مطالبة بالتدخل في هذا الهدف. لكن الأخلاق الموضوعية هي الواجب وهي الحق في صميمه، إنها « طبيعة ثانية »ـ كما سميت بحق ـ ذلك لأن الطبيعة الأولى للإنسان هي وجوده الحيواني المباشر.

والتطوير الكامل In extensoالفكرة الدولة ينتمي إلى فلسفة الحق. لكن لا بدّ لنا أن

نلاحظ أنه توجد في نظريات عصرنا أخطاء مختلفة شائعة حول هذا الموضوع، أخطاء يظن أنها حقائق مقررة، وقد أصبحت أحكاما مبتسرة. وسوف نذكر بعضها فحسب، وخاصة تلك التي تتعلق بغاية تاريخنا.

أول خطأ يصادفنا يتناقض تناقضاً مباشراً مع فكرتنا عن الدولة من حيث هي التحقق الفعلي للحرية. وأعني به الرأي القائل: إن الإنسان حر **بالطبيعة**، لكنه في **المجتمع**، وفي الدولة التي تجتذب الإنسان مع ذلك بطريقة لا تقاوم ـ لا بدّ له من أن يحدَّ من هذه الحرية الطبيعية. والقول بأن الإنسان حر بالطبيعة قول صحيح تماماً بمعنى من المعاني، وهو أن الإنسان حر وفقاً **لفكرة الانسانية** لكننا بذلك نعني أنه حر بفضل مصيره، وأنه يملك قدرة كامنة على أن يصبح كذلك، لأن « طبيعة » شيء ما ترادف بالضبط « فكرته ». غير أن الرأي الذي نناقشه الآن يعني أكثر من ذلك فحين يُقال عن الانسان إنه حر « **بالطبيعة** » يكون المقصود هو الحديث عن نمط وجوده فضلا عن مصيره، ويكون ما تعنيه العبارة هو حالته الطبيعية والأولية المحض، وبهذا المعنى يُفترض أن هناك حالة طبيعية، كان فيها الجنس البشري بصفة عامة يمتلك حقوقه الطبيعية ويمارس حريته ويستمتع بها بغير عائق. والواقع أن هذا الزعم يُرفَع إلى مستوى الحقيقة التاريخية. ذلك لأنه لو بذلت محاولة جادة لاثبات ذلك، لكان من العسير إظهار أن حالة كهذه كانت موجودة فعلا أو أنها حدثت بالفعل في أي وقت مضى. ويمكن بالطبع الاشارة إلى أمثلة من حالة الحياة الهمجية، لكن هذه الأمثلة تسودها الأهواء والانفعالات الوحشية وأعمال العنف، ومع ذلك فإنها، مهما كانت بساطة ظروفها وسذاجتها، تتضمن تنظيمات اجتماعية تعمل على قمع الحرية (إنْ شئنا استخدام التعبير المألوف). فهذا الزعم هو إحدى تلك التصويرات الهلامية التي ينتجها التفكير النظري المفرط، وهي فكرة لا يمكن أن يتجنب هذا التفكير ظهورها ولكنه يفرضها على الوجود الحقيقي دون مبرر تاريخي كاف.

والوضع الذي نجد عليه حالة الطبيعة هذه في التجربة الفعلية يطابق بالضبط فكرة الحالة الطبيعية المحض، فالحرية بوصفها **مثلا أعلى** Ideal لما هو أصلي وطبيعي، لا توجد كشيء **اصلي وطبيعي**؛ بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها ونيلها، وذلك بعد توسّط عملية تهذيب وترويض هائلة للقوى الأخلاقية والعقلية. ولذلك فإن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تُروَّض والأعمال والمشاعر اللاإنسانية. ولا شك أن

المجتمع والدولة يمارسان نوعا من الحد لكنه حد للغرائز الفجة وللانفعالات الوحشية وحدها، كما أنه، في مرحلة حضارية أرقى، حد للانانية المتعمدة التي تتجلّى في النزوات والأهواء. وهذا اللون من التقييد هو جزء من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقق الوعي بالحرية والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقية، أعني في صورتها العقلية والمثالية. فالقانون والأخلاق مستلزمات ضرورية للمثل الأعلى للحرية، وهما في ذاتهما ولذاتهما موجودات كلية، وأهداف وغايات، لا يكتشفها إلّا نشاط الفكر حين ينفصل عن المحسوس البحت ويطور نفسه بصورة مضادة له، لكنه لا بد من ناحية أخرى أن يدمج في الإرادة الحسية الأصلية ويتجسّد فيها، وذلك على العكس من نزوعه الطبيعي. والواقع أن الفهم الخاطىء المتكرر والدائم للحرية إنما يكمن في النظر إلى هذا اللفظ في جانبه الصوري، وفي معناه الذاتي فحسب وبطريقة تجرده من أهدافه وغاياته الجوهرية، وهكذا فإن الضغط الذي يقع على الدوافع الطبيعية أو الرغبة والهوى، التي تتعلق بالفرد الجزئي بما هو كذلك، وكذلك الحد من النزوات والمشاعر الأنانية، يعد قيداً على الحرية. لكنه ينبغي أن ننظر إلى هذه الحدود ـ على العكس من ذلك ـ على أنها شرط لازم للتحرر، ومن ثمّ فان المجتمع والدولة هما الشرطان الأساسيان لتحقق الحرية.

لا بد أن نلاحظ أيضاً أن هناك وجهة نظر أخرى تعارض مبدأ تطور العلاقات الأخلاقية بحيث تتحول إلى الشكل القانوني. فنظام الأبوة (النظام البطريركي Patriarchal) (٣١)، سواء من حيث صلته بالجنس البشري ككل أو بالنسبة لبعض أفرع هذا الجنس، ينظر إليه على أنه هو وحده الوضع الذي يتم الجمع فيه بين العنصر القانوني وبين الاعتراف الواجب بالجوانب الأخلاقية والانفعالية في طبيعتنا، والذي ترتبط فيه العدالة بهذه الجوانب، وتؤثر حقا وفعلا

---

(٣١) النظام الأبوي أو البطريركي نظام اجتماعي يتميز بسلطة الأب المطلقة على العشيرة أو العائلة بانتساب جميع أفراد الجماعة إليه، لكن ذلك لا يعني أن النظام الأبوي يقتصر على سلطة الأب وحده، بل يمكن أن يمتد إلى جماعات أوسع من العائلة، حتى بمعناها الكبير؛ فالنظام الإقطاعي في العصور الوسطى، مثلاً، فيه عناصر «بطريركية» لأن الإقطاعي في العصور الوسطى، مثلاً، يعدّ نفسه ملتزماً بجماعته كلها ومسؤولاً عنها شخصياً، كأنه أب لهذه الجماعة ويدخل في ذلك بالطبع سلطة فرض العقوبات أو معاقبة الخارجين عن إرادته [المترجم].

في تعامل أفراد المجتمع. وأساس هذا الوضع الأبوي هو العلاقات الأسرية التي تطور الشكل الأولي للأخلاق الواعية، الذي يتلوه الشكل الثاني وهو أخلاق الدولة. وحالة النظام الأبوي هي إحدى حالات الانتقال، التي تكون فيها الأسرة قد تقدّمت بالفعل لتقوم بدور الجنس أو الشعب، والتي لا تعود فيها الوحدة، بالتالي، مجرد رابطة حب وثقة، بل تصبح رابطة خدمة تعهدية. ولا بد لنا من أن نفحص أولا المبدأ الأخلاقي للأسرة، فالأسرة يمكن أن تعد شخصاً واحداً بالقوة ما دام اعضاؤها إمّا أنهم تخلوا بالتبادل عن شخصياتهم الفردية (وبالتالي عن مركزهم القانوني نحو بعضهم بعضا، مع بقية مصالحهم ورغباتهم الخاصة) كما هي الحال في حالة الوالدين، وإمّا أنهم لم يبلغوا بعد مثل هذه الشخصية المستقلة ـ (كالأطفال، الذين هم أصلا في تلك الحالة الطبيعية التي ذكرناها توا) لذلك فان أفراد الأسرة يعيشون في وحدة مشاعر وحب وثقة، وإيمان بعضهم ببعض. وفي علاقة الحب الطبيعي، يكون لدى الفرد الواحد وعي بنفسه بقدر وعيه بالآخر فهو يعيش خارج ذاته. وفي إنكار الذات المتبادل هذا، يظفر كل منهم من جديد بالحياة التي كانت قد انتقلت بالقوة إلى الآخر؛ والواقع أنه يظفر بوجود الآخر ووجوده الخاص كما هو متضمن في وجود الآخر. كذلك فإن المصالح الأخرى المرتبطة بالضروريات والاهتمامات الخارجية للحياة، وكذلك النمو الذي ينبغي أن يأخذ مكانه في داخل الأسرة، أي نمو الأطفال، كل هذا يشكل هدفاً مشتركا بين أعضاء العائلة. وهكذا تشكل روح العائلة ـ إلهة البيت عند الرومان Penates ـ وجوداً جوهرياً واحداً مثلها مثل روح الشعب في الدولة. وفي كلتا الحالتين تعتمد الأخلاق على شعور ووعي، وإرادة، لا تكون قاصرة على الشخصية الفردية، أو المنفعة الفردية الخاصة، بل تشمل المصالح المشتركة للأفراد أو الأعضاء بصفة عامة. لكن هذه الوحدة في حالة العائلة هي بالضرورة وحدة شعور أو وجدان، لا يتعدى حدود الحالة الطبيعية. وينبغي على الدولة أن تحترم إلى أقصى درجة علاقة الولاء للأسرة أو العائلة. فعن طريق هذا الولاء تكتسب الدولة أعضاء فيها من أفراد أصبحوا أخلاقيين بالفعل (إذْ أنهم بوصفهم أشخاصاً فحسب لا يكونون كذلك). وهؤلاء الأفراد حين يتحدون ليكونوا دولة يجلبون معهم ذلك الأساس السليم لصرح الحياة السياسية ـ وهو القدرة على الشعور بالتوحد مع الكل؛ غير أن اتساع العائلة وامتدادها إلى الوحدة الأبوية (البطريركية) ينقلنا إلى ما يتجاوز روابط الدم ـ ويتجاوز العناصر الطبيعية المحض لهذا الأساس. ولا بد لأعضاء الجماعة خارج نطاق هذه الحدود أن يدخلوا

في اطار الشخصية المستقلة. ولا بد أن تؤدي بنا دراسة الوضع الأبوي بالتفصيل إلى الالتفات بصفة خاصة إلى التكوين الثيوقراطي Theocratical Constitution(٣٢) ذلك لأن زعيم العشيرة الأبوية هو أيضاً كاهنها، فاذا لم تكن العائلة من حيث علاقاتها العامة قد انفصلت بعد عن المجتمع المدني والدولة، فإن انفصال الدين عنها لن يكون بدوره قد حدث بعد، لا سيما وأن الولاء العائلي هو نفسه حالة ذاتية عميقة.

درسنا حتى الآن جانبين للحرية، هما الجانب الذاتي والجانب الموضوعي، ولذا فإننا إذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن قوام الحرية هو اتفاق الأفراد جميعاً في الدولة على تنظيماتها فإنه من الواضح أننا في هذه الحالة لم نتأمل إلا جانبها الذاتي فحسب. والنتيجة الطبيعية لهذا المبدأ هي أنه لا يمكن لأي قانون أن يكون صحيحاً أو صالحاً بدون موافقة الجميع، وقد نحاول تجنب هذه الصعوبة بالقول بأن الاقلية لا بد أن تذعن للأغلبية، أعني أن الأغلبية هي التي يكون لها الغلبة. لكن جان جاك روسو سبق أن لاحظ منذ فترة طويلة أنه لن تكون هناك حرية في هذه الحالة، طالما أن ارادة الأقلية لم تعد تحترم. ولقد حدث في المجلس التشريعي البولندي أنْ كانت تُشترَط موافقة كل عضو من أعضائه قبل اتخاذ أية خطوة سياسية، وكان هذا النوع من الحرية هو الذي أدّى إلى إنهيار الدولة. وفضلا عن ذلك فإنه لمن الأحكام المبتسرة والخطيرة والزائفة القول بأن الشعب وحده هو الذي يمتلك العقل والبصيرة، وهو وحده الذي يعلم ما هي العدالة، ذلك لأن كل فريق من الشعب يمكن أن يزعم لنفسه أنه هو الشعب، وفي مقابل ذلك فان ما يؤسس الدولة هو العلم الناضج لا القرارات الشعبية.

إننا إذا ما اعتبرنا أن مبدأ احترام الإرادة الفردية هو وحده أساس الحرية السياسية، أعني إذا ما قلنا إنه لا شيء ينبغي أن يعمل بواسطة الدولة أو من أجلها إلّا إذا أقرّه كل فرد من أفرادها، فلن يكون لدينا في هذه الحالة دستور. والتنظيم الوحيد الذي يكون ضرورياً عندئذ، هو أولا مركز بغير ارادة خاصة يضع في اعتباره ما يظهر أنه من ضرورات الدولة، وثانياً أداة أو وسيلة لدعوة أعضاء الدولة معاً للإدلاء بأصواتهم وإجراء العمليات الحسابية للتعداد ومقارنة

---

(٣٢) المقصود بالتكوين الثيوقراطي للمجتمع هو ذلك النظام الإجتماعي الذي يسيطر عليه رجال الدين؛ والحكومة الثيوقراطية هي حكومة دينية أو هي حكومة الكهنة في دولة خاضعة لحكم الدين [المترجم].

عدد الأصوات بالنسبة للقضايا المختلفة المطروحة والبتّ فيها على هذا النحو. إن الدولة تجريد ليس لها وجود عام إلّا في مواطنيها، لكنها وجود بالفعل، ولا بدّ أن يتجسّد وجودها العام نفسه في الإرادة الفردية وفي النشاط الفردي، وهكذا تتضح الحاجة إلى الحكومة والإرادة السياسية بصفة عامة. وهذا يحتم انتقاء أولئك الذين يقومون بتوجيه دفة الأمور السياسية ويقررون مصيرها ويصدرون الأوامر لغيرهم من المواطنين من أجل تنفيذ **خططهم**، كما يحتم **فصلهم** عن الباقين. فحتى في الدول الديمقراطية، لو قرر الشعب الدخول في حرب، فلا بدّ أن يرأس الجيش قائد عسكري. فبالدستور وحده يكتسب **التجريد**، أعني الدولة، حياة وحقيقة، غير أن ذلك يتضمن تفرقة بين أولئك الذين يصدرون الأوامر وبين أولئك الذين يطيعونها.

ومع ذلك فإن الطاعة تبدو غير متسقة مع الحرية، ويبدو أن أولئك الذين يأمرون يفعلون عكس ما تقتضيه الفكرة الأساسية للدولة على خط مستقيم، أعني عكس الحرية. فإذا كانت التفرقة بين الآمر والمأمور ضرورية، كما يُقال، ضرورة مطلقة، لأن دفة الأمور لا يمكن أن تسير بدونها ــ مع ملاحظة أن هذه الضرورة تبدو خارجية بالنسبة إلى الحرية، إذا ما نظرنا إلى الحرية بطريقة مجردة، بل إنها تبدو مضادة لها ــ فلا بدّ أن يُصاغ الدستور على نحو من شأنه أن يطيعه المواطنون بأقل قدر ممكن وألّا تكون أوامر الرؤساء تعسفية إلّا إلى الحدّ الأدنى، وبحيث أن جوهر ما تكون من أجله التبعية ضرورية، ينبغي أن يقرره الشعب حتى في أهم عناصره عن طريق إرادة أغلبية المواطنين أو جميعهم، رغم أنه يُشترَط مع ذلك أن تحتفظ الدولة، بوصفها حقيقة واقعية، بطاقتها وقوتها ووحدتها الفردية. ومن ثم فإن الاعتبار الأول إنما يكون للتفرقة بين الحاكم والمحكوم، ولذلك كان من الصواب تقسيم الدساتير السياسية إلى: **ملكية، وارستقراطية، وديمقراطية**. وهذا التقسيم يتيح الفرصة لملاحظة أن **الملكية** نفسها تعود فتنقسم بعد ذلك إلى: **ملكية استبدادية**، وملكية بالمعنى الصحيح. كذلك فإن المرء لا يبرز في جميع هذه التقسيمات التي تظهر في الفكرة الموجهة سوى الطابع الأساسي ولا يعني ذلك أن الفئة المعينة تقتصر، في ظهورها **العيني**، على **شكل**، **أو جنس**، **أو نوع** واحد وإنما لا بد أن نلاحظ بصفة خاصة أن التقسيمات المذكورة آنفاً تقبل تعديلات جزئية كثيرة، لا تقتصر على تلك التي تقع في نطاق هذه الفئات ذاتها فحسب، بل تشمل أيضاً خليطا متنوعا من هذه الفئات التي يوجد بينها

اختلاف جوهري، ومن ثم فهي صور أو أشكال مشوهة ومزعزعة، ومتناقضة. وفي هذا التضارب تكون المشكلة في أن يعرف ما هو الدستور الأفضل، أعني ما هو التنظيم، وما هي الترتيبات، وما هي طريقة استخدام قوة الدولة التي تكفل تحقيق غاية الدولة بصورة مؤكدة. والواقع أن الغاية يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة: فيمكن مثلا اعتبارها الاستمتاع الهادىء بالحياة من جانب المواطنين، أو يمكن اعتبارها **السعادة الكلية**. مثل هذه الأهداف هي التي أوحت بما يُسَمى **بالمثل العليا للدستور**، كما أوحت ـ كفرع جزئي من الموضوع ـ **بالمثل العليا لتربية الأفراد** (كما هي الحال عند فينلون Fenelon) أو المثل العليا للهيئة الحاكمة، والارستقراطية بصفة عامة (كما هي الحال عند افلاطون). ذلك لأن النقطة الرئيسية التي عالجاها هي وضع أولئك الأشخاص الذين يكونون على رأس الدولة دون اهتمام على الاطلاق ـ في إطار هذه المثل العليا ـ بالتفصيلات العينية للتنظيم السياسي. والواقع أن دراسة أفضل الدساتير كثيراً ما تعالج كما لو كانت النظرية المتعلقة بها مسألة اعتقاد ذاتي مستقل، بل أيضاً كما لو كان تقديم دستور يقال عنه إنه الأفضل، أو إنه يفوق الدساتير الأخرى يمكن أن يكون نتيجة قرار يُتخَذ بطريقة نظرية تماما، وكأن شكل الدستور مسألة متروكة للاختيار الحر لا يحدُّها شيء سوى الفكر النظري. وإلى هذا النوع البسيط الساذج تنتمي تلك المداولات المتعلقة بنوع الدستور الواجب ادخاله في بلاد الفرس، والتي دارت، لا بين الشعب الفارسي بل بين اشراف فارس الذين تآمروا ليخلعوا سمرديس المزيف Pseudo- Semerdis والمجوس[٣٣] بعد نجاحهم في الاستيلاء على الحكم،

---

(٣٣) ورث قمبيز (٥٢٩ ـ ٥٢٢ ق.م) عن أبيه الملك قورش (٥٥٥ ـ ٥٢٩ ق.م) الإمبراطورية الفارسية، وبدأ قمبيز حكمه بأن قتل أخاه «سمرديس» منافسه في الملك، ثم أغرته ثروة مصر الطائلة بالاستيلاء عليها فزحف إليها ليمد حدود إمبراطوريته إلى ضفاف النيل. واستولى فعلا على منف، لكنه علم وهو عائد إلى بلاده أن مغتصبا قد استولى على عرش فارس، وكان المغتصب قد ادعى أنه سمرديس وأنه نجا باحدى المعجزات من حسد أخيه قمبيز واعتزامه قتله، ولهذا سُمي هذا الشخص «سمرديس المزيف» وكان المغتصب في الحقيقة أحد رجال الدين ومن أتباع المذهب المجوسي القديم، وكان يعمل جاهداً للقضاء على الزرادشتية دين الدولة الفارسية الرسمي. ثم شبّت في البلاد ثورة أخرى أطاحت بعرشه، وكان القائمون بهذه الثورة ومنظموها سبعة من أشراف البلاد واختاروا بعدئذ واحداً منهم هو دارا بن هشتيس ورفعوه على العرش وبهذا بدأ حكم الملك دارا. [المترجم].

وعندما لم يكن هناك فرد من سلالة الأسرة المالكة على قيد الحياة. ولقد قدّم لنا هيرودت رواية لا تقل سذاجة عن هذه المداولات.

أمّا في أيامنا هذه فإن دستور بلد ما، وشعب ما، لم يعد يمثل على أنه سيعتمد تماماً على الاختيار الحر. بل إن الشعور الأساسي للحرية (وهو مجرد شعور ناقص لأنه مجرد)، قد أدّى إلى النظر إلى **الجمهورية** ـ بصورة عامة جداً، ومن **الناحية النظرية** ـ بوصفها الدستور السياسي الوحيد الحقيقي والسليم. بل إن كثيراً من الأشخاص الذين يشغلون مناصب عالية، في إدارة الدولة في الدساتير الملكية، يؤيدون هذا التصور بالفعل بدلاً من أن يعارضوه. وكل ما في الأمر أنهم يرون أن مثل هذا الدستور، على الرغم من أنه أفضل الدساتير، لا يمكن أن يتحقق في جميع الظروف، وأننا ينبغي أن نقنع بأقل قدر من الحرية ـ ما دام الناس على ما هم عليه. ولذلك فإن الدستور الملكي في مثل هذه الظروف وفي مثل هذا الوضع الأخلاقي الراهن للناس أعظم الدساتير نفعا. ومن هذه الزاوية أيضاً فإن ضرورة دستور معين تتوقف على أحوال الناس بطريقة يبدو الدستور فيها كما لو كان شيئا عَرَضياً غير جوهري. هذا التصوير للدستور يقوم على أساس التفرقة التي يضعها الفكر الانعكاسي بين الفكرة والواقع الذي يناظرها، فيتمسك بفكرة مجردة وبالتالي غير صحيحة ولا يدركها في تمامها وكمالها، أو لنقلْ بمعنى يكاد يكون مماثلا لما سبق، وإنْ لم يكن يعادله شكلا، إنه لا ينظر نظرة عينية إلى الشعب أو الدولة. وسوف يكون علينا أن نشير فيما بعد إلى أن الدستور الذي يأخذ به شعب ما يشكل جوهراً واحداً، وروحاً واحدة مع دينه، وفنه، وفلسفته أو على أقل تقدير، مع تصوراته وأفكاره أعني مع ثقافته عموماً (هذا بدون أن نتوسع في الكلام عن المؤثرات الخارجية الأخرى مثل: المناخ، والجيران، وموقعه في العالم) ـ فالدولة هي كلية فردية لا نستطيع أن نختار جانبا جزئيا منها مثل دستورها السياسي، على الرغم من أهميته القصوى، لكي نفحصه ونمعن فيه الفكر في تلك الصورة المنعزلة. ذلك لأن هذا الدستور مرتبط ارتباطا وثيقا بتلك القوى الروحية الأخرى ومعتمد عليها، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن صورة الفردية العقلية والأخلاقية كلها ـ بما في ذلك جميع القوى التي تتضمنها ـ ليست إلّا خطوة في تطور الكل العظيم، بحيث يكون مكانها محددا من قبل في مسيرة هذا الأخير ـ وتلك حقيقة تضفي على الدستور الذي نناقشه أعظم ضمان، وتؤكد ضرورته المطلقة. إن أصل أية دولة يتضمن سيادة طاغية من ناحية، كما يتضمن خضوعاً غريزيا من ناحية أخرى. لكن حتى

الطاعة والقوة المسيطرة، والخوف الذي يثيره الحاكم ــ تتضمن في داخلها درجة معينة من الارتباط الارادي. وهذا هو ما يحدث حتى في الدول الهمجية. فليست إرادة الأفراد المنعزلة هي التي تسود وتنتشر، بل إن المطالب الفردية تُترَك جانبا وتصبح الإرادة العامة هي الرابطة الجوهرية للوحدة السياسية. هذه الوحدة بين العام والجزئي هي الفكرة ذاتها حين تتجلىّ بوصفها دولة، وهي التي تتطور بعد ذلك من داخل ذاتها. والمسار المجرد، الذي هو مع ذلك ضروري، في تطور الدولة المستقلة استقلالا حقيقيا هو على النحو التالي: إنها تبدأ بالقوى الملكية سواء أكانت ذات أصل أبوي أم عسكري. في المرحلة الثانية تؤكد الفردية والجزئية نفسيهما في صورة الارستقراطية والديمقراطية. وأخيراً تخضع هذه المصالح المنفصلة لقوة واحدة وهي قوة يكون لهذه المجالات خارجها مركز مستقل. هذا النظام هو النظام الملكي. ومن ثم فهناك مرحلتان للملكية ينبغي أن نفرق بينهما: ملكية أولى، وملكية ثانية. وهذا المسار ضروري بحيث أن شكل الحكومة المخصص لمرحلة جزئية معينة من مراحل التطور لا بدّ أن يظهر. فالمسألة إذنْ ليست مسألة اختيار، لكن هذا الشكل من أشكال الحكومة هو الذي يلائم روح الشعب.

إن السمة الأساسية التي تثير الاهتمام في دستور ما هي التطور الذاتي للجانب العقلي، أعني الوضع السياسي لشعب ما، وكذلك اطلاق العنان للعناصر المتعاقبة للفكرة، بحيث تنفصل القوى المتعددة في الدولة وتبلغ كمالها الخاص، ولكنها مع ذلك تتعاون وهي في هذا الوضع المستقل، وتعمل معاً في سبيل غرض واحد، وتتماسك جميعا بواسطته، أعني أنها تشكل كلا عضويا. وهكذا تكون الدولة تجسيداً للحرية العقلية التي تحقق نفسها وتتعرّف على ذاتها في صورة موضوعية. ذلك لأن موضوعيتها تكمن في أن مراحلها المتتالية ليست مجرد مراحل مثالية وإنما هي توجهها في واقع متعين، وأنها في انفصالها، وفي عملها المتنوع، تندمج اندماجا في ذلك النشاط الذي ينتج بواسطة الكل الشامل أعني النفس ــ أو الوحدة الفردية، والذي تكون هي نتيجة له.

إن الدولة هي فكرة الروح في التجليّ الخارجي للإرادة البشرية وحريتها ولذلك فان التغير في وجهه التاريخي يرتبط بالدولة ارتباطاً لا ينفصم، والمراحل المتتالية للفكرة تتجلىّ فيها (أي في الدولة) بوصفها مبادىء سياسية متميزة. إن الدساتير التي تطورت شعوب التاريخ تحت ظلها حتى بلغت أوجها

هي دساتير تخص هذه الشعوب وحدها، وهي من ثم لا تعرض أساساً سياسياً يمكن تطبيقه تطبيقاً عاماً، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما كان اختلاف الدساتير المتشابهة كامناً إلّا في الطريقة الخاصة التي طوّر بها ذلك الأساس الأصيل ووضعت تفاصيله، على حين أن أصلها الفعلي هو تنوع المبادىء. ومن ثمّ فإنه من مقارنة: المؤسسات السياسية لشعوب التاريخ في العالم القديم لا نتعلم شيئاً، إنْ صحّ التعبير، بالنسبة لأقرب مبدأ دستوري حديث، أعني بالنسبة لمبدأ عصرنا. فالفلسفة القديمة ـ مثلاً ـ هي الأساس المتين للفلسفة الحديثة، لدرجة أن الأولى متضمنة لا محالة في الثانية وتكون أساسها. وفي هذه الحالة فإن العلاقة هي علاقة التطور المتصل لنفس البناء الذي ظل فيه حجر الأساس والسقف والجدران كما هي. وفي الفن أيضاً، يقدم إلينا الفن اليوناني نفسه، في شكله الأصيل أفضل النماذج. أمّا بالنسبة للدستور السياسي فإن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف: فهنا لا يشترك الدستور القديم والدستور الحديث في مبدأ جوهري واحد. صحيح أننا نجد بينهما عناصر مشتركة، قوامها تعريفات وعقائد مجردة تتعلق بالحكومة العادلة، ومدارها حول ضرورة سيادة العقل والفضيلة، لكن لا شيء أكثر سخفاً من البحث لدى اليونان أو الرومان أو الشرقيين عن نماذج للتنظيمات السياسية في عصرنا. إننا نستطيع أن نأخذ من الشرق لوحات جميلة عن النظام الأبوي، وعن الحكومة الأبوية (أو البطريركية)، وخضوع الناس لها، ويمكن أن نأخذ من اليونان والرومان وصفاً للحرية الشعبية، إذْ أننا نجد عند هذين الشعبين الأخيرين فكرة الدستور الحر الذي يعطي لجميع المواطنين نصيباً في المداولات واتخاذ القرارات المتعلقة بالمسائل العامة في الدولة. ولا يزال هذا هو المعنى العام لحرية الشعب، في أيامنا الحاضرة أيضاً، مع إدخال تعديل واحد هو أنه ما دامت دولنا كبيرة، وما دام المواطنون كثيرون فإن هؤلاء الأخيرين ، بما أن إبداء الرأي المباشر أصبح مستحيلا، فلا بد أن يعبِّروا عن إرادتهم بالنسبة للقرارات التي تمس مصالحهم المشتركة لا بطريقة مباشرة، بل بطريقة غير مباشرة، بواسطة ممثليهم، أعني أن الشعب، بالنسبة للأغراض التشريعية بصفة عامة، ينبغي أن يكون ممثلا عن طريق نوابه. فما يُسمَى بالدستور النيابي هو ذلك الشكل من أشكال الحكومة الذي نربط بينه وبين فكرة الدستور الحر، وتلك فكرة أصبحت من الأحكام المسبقة المتأصلة، فالشعب والحكومة طبقاً لهذه النظرية منفصلان، غير أن هذا التعارض ليس سوى ضلال وفساد. فهناك خدعة سيئة الطوية تستهدف إقناعنا بأن الشعب هو الكل الشامل للدولة.

وفضلا عن ذلك فإن جذور هذه الوجهة من النظر تكمن في مبدأ الفردية المنعزلة ـ أو الصحة المطلقة للإرادة الذاتية ـ وهي اعتقاد يتسم بالجمود، سبق أن درسناه بالفعل، والنقطة الأساسية (في رأينا) هي أن الحرية في تصورها المثالي لا تتخذ مبدأ لها من الإرادة الذاتية أو من نزوة تعسفية، وإنما هي التعرّف على الإرادة الكلية، وأن المسار الذي تتحقق الحرية بواسطته هو التطور الحر لمراحلها المتعاقبة. أمّا الإرادة الذاتية فهي مجرد تعين شكلي ـ أو صفحة بيضاء Carte blanche ـ لا تشمل ما تتجه إليه الإرادة. أمّا الإرادة العاقلة فهي وحدها المبدأ الكلي الذي يحدد وجوده ويكشف هذا الوجود بطريقة مستقلة، ويطور عناصره المتعاقبة بوصفها لحظات عضوية. هذا البناء المعماري الذي هو أشبه بالكاتدرائية القوطية لم يعرف عنه القدماء شيئاً.

لقد أقررنا في مرحلة سابقة من هذه المناقشة المسألتين الأساسيتين: الأولى فكرة الحرية بوصفها الهدف المطلق والنهائي، والثانية وسائل تحقيقها أعني الجانب الذاتي للمعرفة والإرادة، بما فيها من حيوية وحركة ونشاط. ثم تعرفنا بعد ذلك على الدولة بوصفها الكلي الأخلاقي والحقيقة الواقعية للحرية، وبالتالي بوصفها الوحدة الموضوعية لهذين العنصرين. ذلك لأنه على الرغم من أننا ميزنا بين جانبين في مناقشتنا، فلا بدّ أن نلاحظ أنهما يرتبطان ارتباطا وثيقاً، وأن ارتباطهما متضمن في فكرة كل منهما حين نفحصها على حدة. فنحن قد تعرّفنا، من ناحية على الفكرة في صورة معينة محددة هي صورة الحرية، التي تعي ذاتها وتريد نفسها، والتي لا غاية لها سوى ذاتها. وهذه الفكرة تتضمن في الوقت نفسه الفكرة الخالصة والبسيطة للعقل، وبالمثل تكون الفكرة التي أطلقنا عليها اسم الذات والوعي الذاتي، والروح، موجودة بالفعل في العام. ولو أننا من ناحية أخرى تأملنا فكرة الذاتية لوجدنا أن المعرفة الذاتية والإرادة الذاتية هما الفكر. لكن بنفس الفعل الفكري والإرادي والمعرفي تتجه ارادتي إلى الغاية الكلية، أعني جوهر العقل المطلق. ومن ثم فإننا نلاحظ وحدة جوهرية بين الجانب الموضوعي وهو الفكرة، والجانب الذاتي، وهو الشخصية التي تدركها وتريدها. والوجود الموضوعي لهذه الوحدة هو الدولة التي هي، ومن ثم، أساس ومركز العناصر العينية الأخرى في حياة شعب ما: أعني أساس ومركز الفن، والقانون، والأخلاق والدين، والعلم. ونشاط الروح كله ليس له إلاّ هذه الغاية. وهي أن تصبح واعية بهذه الوحدة، أعني أن تصبح واعية بحريتها الخاصة. ويحتل الدين وسط هذه الوحدة الواعية، المركز الأعلى، ففيه تصبح الروح، وهي ترتفع فوق

تحديدات الوجود الدنيوي والزماني، واعية **بالروح المطلق**؛ وفي هذا الوعي بالوجود الذي يوجد بذاته تتخلىّ عن اهتماماتها الجزئية ومصلحتها الفردية، فهي تتركها جانباً في سبيل حالة التأمل والخشوع Devotion وهي حالة للذهن يرفض فيها أن يظل يشغل نفسه بأي شيء جزئي أو محدود. وعن طريق التضحية يعبر الانسان عن عزوفه عن ملكيته الخاصة، وارادته ومشاعره الفردية ويظهر التركيز الديني للنفس في صورة مشاعر أو وجدان، ولكنه مع ذلك يدخل في نطاق الفكر النظري وتنتج عن هذا الفكر إحدى صور العبادة. والشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والموضوعي في الروح البشري هو **الفن**: وهو يتغلغل أبعد من الدين في مجال المحسوس والعالم الفعلي. وهو في أعلى مظاهره يستهدف التعبير عن **صورة اللّه**، لا عن روحه قطعاً. ثم هو يجعل من أهدافه الثانوية بعد ذلك التعبير عن كل ما هو إلهي وروحي بصفة عامة. ومهمته أن يجعل **الإلهي** مرئياً، وأن يمثله أمام ملكة الخيال والحَدْس. غير أن ما هو **حقيقي** ليس موضوعاً للتصور والشعور فحسب كما هي الحال في الدين؛ ولا للحَدْس وحده كما هي الحال في الفن، لكنه كذلك موضوع لَملَكَة التفكير. ويعطينا ذلك الصورة الثالثة من الاتحاد الذي نتحدث عنه، وهي صورة: **الفلسفة**. لذلك كانت هذه الصورة هي المرحلة الأعلى والأكثر حكمة وتحرراً. وليس في نيتنا بالطبع أن ندرس هذه الأشكال الثلاثة، ولكنها فرضت نفسها علينا فحسب لأنها تشغل نفس الأرض التي يشغلها الموضوع الذي ندرسه هنا، وأعني به: **الدولة**.

والمبدأ العام الذي يتجلىّ ويصبح موضوعاً للوعي في الدولة، أعني الصورة التي يندرج ضمنها كل ما تشمله الدولة، هو تلك الدائرة الكاملة من الظواهر التي تشكل ثقافة أمة من الأمم. لكن الجوهر المعين الذي يتقبل صورة الكلية، والذي يوجد في ذلك الواقع العيني الذي هو الدولة ـ هو روح الشعب نفسها. وروح الشعب هذه هي التي تبعث الحياة في الدولة الفعلية، وفي جميع شؤونها الجزئية: في الحروب، والمؤسسات .. الخ. لكن الإنسان لا بدّ أن يصل كذلك إلى مرحلة التحقق الواعي لروحه تلك، **ولطبيعته الجوهرية**، وهويته الأصلية معها. ذلك لأننا قلنا إن الاخلاق الإجتماعية هي وحدة **الإرادة الذاتية أو الشخصية** مع **الإرادة الكلية**. ولا بدّ للذهن أن يعي ذلك وعيا صريحاً. وبؤرة هذا الوعي أو هذه المعرفة هي **الدين**. أمّا الفن والعلم فليسا إلاّ جانبين وشكلين متنوعين لهذا المضمون ذاته.

والنقطة الرئيسية عند بحث الدين هي أن نعرف ما إذا كان الدين يتعرّف على ما هو حقيقي، أعني على الفكرة، في شكلها المجرد والمنفصل فحسب، أم أنه يدركها في وحدتها الحقيقية، أي ما إذا كان الدين يصور اللّه بطريقة مفارقة، وفي صورة مجردة على أنه الوجود الأسمى، رب السماوات والأرض الذي يحيا في مجال بعيد منعزل عن العالم الواقعي للناس، أم يصوره في وحدته بحيث يظهر اللّه بوصفه اتحاد الفردي والكلي، ويتخذ الفردي نفسه طابع الوجود الحقيقي والايجابي في فكرة التجسيد. إن الدين هو المجال الذي تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفاً لما تعتقد أنه الحقيقي، وهو تعريف يتضمن كل ما ينتمي إلى ماهية الموضوع الذي ترد طبيعته إلى تعين بسيط أساسي بوصفه مرآة لكل تعين، وبوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء جزئي، ولذلك فإن تصور اللّه يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب.

من هذه الزاوية يرتبط الدين أوثق ارتباط بالمبدأ السياسي، فلا يمكن أن توجد الحرية إلاّ حيث يُنظَر إلى الفردية على أنها تمتلك وجودها الايجابي والواقعي في الوجود الالهي؛ ويمكن أن يُفسَّر هذا الارتباط بطريقة أخرى على النحو التالي: إن الوجود الدنيوي ــ بوصفه وجوداً زمنياً زائلاً فحسب، ينشغل بالمصالح أو الاهتمامات الجزئية، وهو بالتالي نسبي وغير مشروع. وهو لا يبرِّر ذاته إلاّ بمقدار ما تكون النفس الكلية، التي هي مبدؤه، والتي تشيع فيه، مبررة على نحو مطلق، وهي لا يمكن أن يكون لها هذا التبرير ما لم يُنظَر إليها على أنها التجليّ المحدد، والوجود الظاهري للماهية الإلهية.

وهذا ما نعنيه بقولنا إن الدولة تعتمد على الدين. وهذه عبارة تتردد كثيراً في عصرنا الحاضر، على الرغم من أن قائليها لا يعنون بها ــ في الأعم الأغلب ــ سوى أن الأفراد من الرعايا، بوصفهم أناسا يخشون اللّه، يصبحون أكثر استعداداً للقيام بواجبهم ما دامت خشية اللّه تجرّ في أعقابها، بصورة طبيعية، طاعة الملك والقانون. بل إن هذه الخشية، ما دامت تعلي من شأن العام وترفعه فوق الخاص، يمكن أن تنقلب ضد هذا الأخير وتصبح متعصبة، وتعمل على إثارة القلاقل بعنف هدّام ضد الدولة، وضد مؤسساتها وتنظيماتها؛ ولذلك فإن الشعور الديني لا بدّ أن يكون، كما يُقال ، متزنا، وأن يحتفظ بدرجة، معينة من الهدوء والسكينة لا يثور ولا يغضب ضد ما ينبغي عليه أن يدافع عنه ويحافظ عليه. ذلك لأن إمكان حدوث هذه الكارثة كامن في هذا الشعور على الأقل.

وعلى حين أن الموقف السابق أخذ برأي سليم يقول إن الدولة تقوم على الدين؛ فإن الوضع الذي حدده للدين يفترض أن الدولة موجودة بالفعل، وأن الدين لكي يدعم الدولة لا بدّ له، بالتالي، من أن يدخل في قلبها في دهاء حتى يتغلغل في قلوب الناس. صحيح أن الناس لا بدّ لهم أن يتدّربوا على الدين؛ لكن لا ينبغي أن يكون ذلك بوصفه شيئا لم يوجد بعد. ذلك لأن قولنا إن الدولة تتأسس على الدين، وأن جذورها تضرب فيه بعمق، يعني أساساً أن الدولة خرجت من الدين، وأن هذا الاشتقاق لا يزال مستمراً الآن وسوف يستمر دائمًا في المستقبل؛ أعني أن مبادىء الدولة ينبغي أن يُنظَر إليها على أنها صحيحة في ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكناً إلاّ إذا نظرنا إلى هذه المبادىء بوصفها تجليات متعينة **للطبيعة الإلهية**. ومن ثم فإن صورة الديَن تحدد صورة الدولة ودستورها، فالأخير نشأ بالفعل في أحضان دين جزئي معين تؤمن به الأمة. وهكذا نجد أن الدولة الأثينية أو الرومانية ما كان يمكن لها في الواقع أن تكون ممكنة إلاّ بارتباطها بصورة خاصة من صورة الوثنية Heathenism التي كانت قائمة بين هذه الشعوب، تماماً كما أن الدولة الكاثوليكية روحا ودستوراً يختلفان عن روح الدولة البروتستانتية ودستورها.

فإذا كان ذلك النداء، وذلك الالحاح والمجهود الذي يُبذَل لكي نزرع الدين في قلب المجتمع، مجرد صرخة قلق تطلب النجدة، كما تبدو في الغالب، تعبر عن خطر اختفاء الدين، أو كونه على وشك الاختفاء تماماً من الدولة ـــ فإن هذا يمكن أن يكون في الواقع شيئاً مرعباً، وربما أشد سوءاً مما تدل عليه هذه الصرخة. فهذه الأخيرة تتضمن الإيمان بملاذ ضد الشر، هو زرع الدين وغرسه. على حين أن الدين ليس شيئاً يُنتَج على هذا النحو على الإطلاق، بل إن إنتاجه لنفسه (الذي لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك) يكمن فيما هو أعمق من ذلك بكثير.

وهناك حماقة أخرى مضادة نلتقي بها في عصرنا الحاضر، وهي حماقة الزعم باختراع وتطبيق الدساتير السياسية بطريقة مستقلة عن الدين، فالمذهب الكاثوليكي ـــ على الرغم من أنه يحمل إسم الدين المسيحي مثله مثل المذهب البروتستانتي ـــ يعترف للدولة بالعدالة والأخلاق الكاملة، على حين أن هذا الاعتراف أساسي في المبدأ البروتستانتي. وهذا الانفصال للأخلاق السياسية للدستور عن ارتباطه الطبيعي ـ ضروري للمحافظة على الطابع الخاص لهذا

الدين، الذي لا يعترف أن العدالة والأخلاق مستقلان وجوهريان. ولكن حين تحُرَم مبادىء التشريع السياسي ومؤسساته على هذا النحو من القيمة الذاتية، وتنفصل عن ملاذها الأخير، ملاذ الضمير، ذلك المستقر الهادىء الذي يرتكز عليه عرش الدين، فإن هذه المبادىء والمؤسسات تصبح مفتقرة إلى أي مركز حقيقي، بنفس الدرجة التي تضطر معها إلى أن تبقى مجردة وغير متعينة.

ولو أننا لخصنا ما سبق أن قلناه عن الدولة حتى الآن لوجدنا أننا أطلقنا على مبدأها الحيوي، بقدر ما يؤثر في الأفراد الذين تتألف منهم، إسم: الأخلاق الاجتماعية SittlichKeit. وتشكل الدولة بقوانينها، وتنظيماتها، ومؤسساتها، حقوق أفرادها. كما أن سماتها الطبيعية، أي جبالها وهواءها، ومياهها، تشكل بلدهم، ووطنهم الأم، وملكيتهم المادية الخارجية. وتاريخ هذه الدولة هو أعمال هؤلاء الأفراد، وما قام به أسلافهم ينتمي إليهم ويعيش في ذاكرتهم. فهم يستحوذون على ذلك كله، كما أن هذه العوالم تستحوذ عليهم لأنها تؤلف وجودهم وكيانهم.

إن خيالهم ينشغل بالأفكار التي تكون ماثلة له على هذا النحو ـ على حين أن الأخذ بهذه القوانين، وبوطن له مثل هذه الأوصاف هو التعبير عن إرادتهم. وهذه الكلية الشاملة الناضجة هي التي تؤلف كيانا واحدا، كما تؤلف روح شعب واحد. وإليها ينتمي الأعضاء الأفراد، بحيث يكون كل فرد هو ابن أمته، وفي نفس الوقت، وبقدر ما تخضع الدولة التي ينتمي إليها للتطور ـ هو ابن عصره. فلا أحد يتخلّف عن عصره، والأصعب من ذلك أن يحاول أحد تجاوزه. إن هذا الوجود الروحي (روح عصره) ينتمي إليه، وهو من جانبه يعدّ ممثلا له، فلقد نشأ منه ويعيش فيه. فقد كان لكلمة أثينا، بين الأثينيين، معنى مزدوج: فقد كانت تعني أولا مجموعة من المؤسسات السياسية، لكن كان لها معنى ثان لا يقل أهمية عن الأول. هو تلك الالهة[٣٤]، التي تمثل روح الشعب ووحدته.

هذه الروح الخاصة بشعب ما هي روح جزئية معينة، وهي كما قلنا منذ قليل تتشكل وفقا لدرجة تطوره التاريخي. هذه الروح إذن تشكل أساس وجوهر تلك

(٣٤) كانت «أثينا» في الميثولوجيا اليونانية ابنة زيوس كبير الآلهة، وهي نفسها إلهة الحكمة وملهمة المفكرين، وباسمها سُميت المدينة. وتقول الأسطورة إنها خرجت من رأس زيوس، وهي نفسها الإلهة مينرفا، إلهة الحكمة عند الرومان [المترجم].

الأشكال الأخرى لوعي أمة والتي سبق أن أشرنا إليها. ذلك لأن الروح لا بدأن تصبح في مرحلة الوعي الذاتي موضوعا لتأمل نفسها، وتتضمن الموضوعية في المرتبة الأولى ظهور الاختلافات التي تشكل مجموعة من المجالات المتميزة للروح الموضوعي، وبنفس الطريقة التي يكون بها وجود الناس منحصراً في تلك المجموعة من القوى، والملكات التي تنتج بدورها تلك النفس عندما تتخذ صورة مركزة في وحدة بسيطة. وهي على هذا النحو فردية واحدة، وعندما تتمثل في ماهيتها على أنها الّله، يحترمها الناس ويقدرونها في مجال الدين. وهي نفسها تكون موضوعا للتأمل الحسي في الفن، وموضوعا للفهم والتصور العقلي في الفلسفة. هذه الصور والأشكال المختلفة، بفضل الهوية الأصلية لماهيتها ومضمونها وهدفها، تتحدد بطريقة لا تنفصم مع روح الدولة. فالدستور السياسي المعين لا يمكن أن يوجد إلّا مرتبطا بدين معين. تماما كما أنه في الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلّا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن.

والملاحظة الثانية هي أن الروح القومية الجزئية ينبغي أن تعامل على أنها فرد فحسب في مسار التاريخ الكلي، لأن هذا التاريخ هو معرض التطور الالهي المطلق للروح في أعلى صورها، أعني ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها. والصور التي تتخذها مراحل التقدم هذه هي « الأرواح القومية » المميزة في التاريخ، وهي الطابع الخاص لحياتها الأخلاقية، وحكومتها، وفنها، ودينها وعلمها. ويعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع. الذي لا حد له لروح العالم، كما أنه هدف نزوعها الذي لا يقاوم، ذلك لأن هذا التقسيم إلى أجزاء عضوية والتطور الكامل لكل عضو فيها هو فكرة هذه الروح. والتاريخ الكلي لا هم له إلا أن يبين كيف أن الروح تصل شيئا فشيئا إلى التعرّف على الحقيقة والأخذ بها، وهكذا يبزغ فجر المعرفة، وتبدأ في اكتشاف المبادىء البارزة، إلى أن تصل أخيرا إلى الوعي الكامل.

والآن، وبعد أن عرفنا الخصائص المجردة لطبيعة الروح، والوسائل التي تستخدمها لتحقيق فكرتها، والشكل الذي تتخذه الروح في تحقيقها الكامل في الوجود، أعني الدولة: فلا شيء يبقى بعد ذلك لندرسه في هذه المقدمة سوى: مجرى التاريخ الكلي.

مجرى تاريخ العالم:

(أ) لقد كان الوصف العام الذي وصفت به التحولات المجردة التي يعرضها

علينا التاريخ منذ وقت طويل، هو أنها تقدم إلى شيء أفضل وأكمل. أما التغيرات التي تحدث في الطبيعة، مهما كان تعدادها اللامتناهي، فإنها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار. فليس هناك «جديد تحت الشمس» يحدث في ميدان الطبيعة. ولهذا فإن التفاعل المتعدد الاشكال بين ظواهرها لا يثير إلا شعوراً بالضجر؛ فالجديد لا يظهر إلاّ في تلك المتغيرات التي تحدث في المجال الروحي. هذه الخاصية التي يتميز بها عالم الروح تشير في حالة الانسان إلى مصير مختلف أتم الاختلاف عن مصير الأشياء التي هي طبيعية فحسب، والتي نجد فيها باستمرار طابعاً واحداً ثابتاً لا يتغير، يعود إليه كل تغير؛ هذا المصير الانساني المختلف هو القابلية الحقيقية للتغير، وهو تغير إلى الأفضل والأحسن، والنزوع إلى تحقيق مزيد من الكمال. وهذا المبدأ الذي يرد التغير نفسه إلى قانون، لم يحظ بقبول حسن عند بعض الديانات مثل الديانة الكاثوليكية؛ ومن بعض الدول التي تؤكد حقها العادل في أن تتكرر على نحو لا يتغير، أو على الأقل في أن تظل في وضع ساكن مستقر. فإذا كانت قابلية التغير صفة للأشياء في العالم بصفة عامة، (كالدساتير السياسية مثلا) فإننا إما أن نستثني منها الدين (بوصفه دين الحقيقة) استثناء مطلقا أو نهرب من المشكلة بأن نعزو التغيرات، والثورات، وإلغاء النظريات والمؤسسات السليمة، إلى المصادفات أو إلى الحمق والطيش ـ والأهم من ذلك أن ننسبها إلى عواطف الناس المتقلبة، وانفعالاتهم الشريرة. والواقع أن مبدأ امكان الوصول الى الكمال هو تعبير يكاد يماثل في ابهامه وعدم تحدده، تعبير قابلية التغير بصفة عامة، فهو تعبير ليس له مدى ولا هدف، وبدون مقياس يقيس التغيرات التي تحدث: كما أن حالة الأشياء التي نقول عنها إنها الأحسن والأكمل، والتي تتجه إليها الأشياء صراحة، هي حالة غير محددة على الاطلاق.

إن مبدأ التطور يتضمن كذلك وجود بذرة كامنة ـ أي قدرة أو وجود بالقوة يكافح لكي يتحقق. هذا التصور الشكلي يتحقق وجوده الفعلي في الروح، التي تتخذ من التاريخ الكلي للعالم مسرحا لها، وملكا لها، ومجالا لتحققها. وهي ليست من تلك الطبيعة التي يمكن أن تتقاذفها الأمواج وسط لعبة المصادفات المصطنعة، وإنما هي الحكم المطلق للاشياء، وهي لا تتأثر على الاطلاق بتلك الأحداث العارضة، التي تستخدمها الروح بالفعل وتوجهها لأغراضها الخاصة. ومع ذلك فإن التطور هو كذلك خاصية للموضوعات الطبيعية العضوية: فوجودها

لا يتمثل على أنه وجود يعتمد على غيره اعتماداً تاما، ويخضع للتغيرات، وإنما على أنه وجود يعمل على توسيع ذاته بفضل مبدأ داخلي لا يتغير، أو بفضل ماهية بسيطة يعتبر وجودها، كالبذرة، وجوداً بسيطاً أساسا، لكنه ينمي بعد ذلك أجزاء أو جوانب متنوعة تتشابك لكنها عملية تؤدي مع ذلك إلى عكس التغير تماما؛ بل وتتحول إلى قوة تصون المبدأ العضوي وتحافظ على الشكل الذي اتخذه. وهكذا ينتج الفرد العضوي نفسه، فهو يصبح بالفعل ما كان عليه دائما بالقوة. وكذلك الروح فإنها ليست إلا ما تبلغه هي نفسها **بمجهودها الخاص، فهي تجعل نفسها بالفعل** ما كانت عليه دائمًا **بالقوة**. هذا التطور (للكائنات العضوية) يشق طريقه مباشرة دون أن يعترضه شيء أو يعوقه عائق، فلا شيء يمكن أن يتدخل بين الفكرة وتحققها ــ أعني بين التكوين الجوهري للبذرة الأصلية، وملاءمة الوجود المستمد منها لهذا التكوين، ولا يمكن لعامل معكّر أن يقحم نفسه في هذا الميدان. غير أن الأمر في حالة الروح يختلف عن ذلك أتم الأختلاف فتحقق فكرة الروح يحدث بتوسط الوعي والارادة. وهذه القوى ذاتها تكون في البداية منغمسة في حياتها الطبيعية المباشرة، وينصب كفاحها الأول وهدفها الأول على تحقيق مصيرها الطبيعي فحسب ــ ولكن نظراً إلى أن الروح هي التي تبعث الحياة في هذا المصير الطبيعي، فلا بد أن يكون مليئا بجاذبية هائلة ويكشف عن قوة عظيمة وعن ثراء [أخلاقي] هائل ــ وهكذا تكون الروح في حرب مع نفسها، وعليها ان تنتصر على نفسها بوصفها العقبة الرئيسية التي ينبغي عليها أن تقهرها. هذا التطور الذي هو في مجال الطبيعة نمو سلمي هادىء، وهو في مجال الروح صراع قاس لا متناه للروح مع نفسها. فما تكافح الروح من أجله بالفعل هو تحقيق وجودها المثالي. لكنها إذ تفعل ذلك تخفي ذلك الهدف عن رؤيتها الخاصة، وتفخر وترضى عن نفسها كل الرضا في هذا الاغتراب عن ذاتها.

وعلى هذا النحو فإن تطورها لا يمثل نمواً هادئا بغير صعوبة كما هي الحال في الحياة العضوية، إنما عملا شاقا وقاسيا ضد نفسها. وهو فضلا عن ذلك لا يكشف عن مجرد التصور الشكلي للتطور، وإنما بلوغ نتيجة محددة، هي الهدف الذي نريد بلوغه والذي حددناه منذ البداية: وهو الروح في **اكتمالها**، وفي طبيعتها الجوهرية، أعني الحرية. هذا هو الهدف الأساسي ، وهو لهذا أيضا المبدأ الموجه للتطور، وهو ما يضفي عليه مغزاه وأهميته (**ففي التاريخ الروماني ــ مثلا** ــ نجد أن **روما هي** الهدف، وهي بالتالي ما يوجه انتباهنا نحو الوقائع التي

تروى) ـ وعلى العكس فان ظواهر عملية السير لا تخرج إلا من هذا المبدأ وحده، فلا يكون لها معنى ولا قيمة إلا من حيث أنها تشير إليه. وهناك فترات كثيرة وطويلة في التاريخ يبدو فيها أن هذا التطور قد انقطع، ونستطيع أن نقول عنها أن كل المكسب الهائل للثقافة السابقة يبدو وكأنه ضاع تماما. وبعد هذه الفترات لا بد أن تكون هناك ـ للأسف ـ بداية جديدة تحدث على أمل استعادة واحد من المجالات التي كانت تتحكم فيها تلك الحضارة فيما مضى، وذلك بمعونة بعض البقايا التي انتشلت من حطام الحضارة السابقة، وبفضل نفقات جديدة باهظة من الجهد والوقت. على أن هناك بالمثل عمليات نمو مستمر [أو مسارات متصلة للنمو] وأبنية وأنساق ثقافية في مجالات خاصة، غنية في نوعها، ومكتملة التطور. ولا تستطيع وجهة النظر الصورية، وغير المتعينة للتطور بوجه عام أن تحددها وحدها، أو أن تفوّق شكلاً من أشكال التطور على شكل آخر، أو أن تجعل الهدف من انحلال فترات النمو السابقة مفهوما، بل لا بد لها من النظر إلى هذه الأحداث ـ أو إذا شئنا الحديث بتخصيص أكثر ـ لا بد من النظر إلى التقهقر الذي تمثله هذه الأحداث، على أنه ظواهر خارجية عارضة، ولا تستطيع أن تحكم على أنماط التطور الجزئية المعينة إلا من وجهات نظر غامضة غير محددة لا تكون سوى أهداف نسبية وليست مطلقة، ما دام التطور بما هو كذلك هو الشيء الوحيد الهام.

تاريخ العالم، إذن، يعرض التدرج في تطور ذلك المبدأ الذي يكون **مضمونه** الجوهري هو الوعي بالحرية. وينتمي تحليل المراحل المتعاقبة في صورتها المجردة إلى ميدان **المنطق**، أما في صورتها العينية فهو ينتمي إلى فلسفة الروح. ويكفي أن نقول هنا إن **الخطوة** الأولى في هذا المسار تعرض لاحتجاب **الروح في الطبيعة**، الذي أشرنا إليه فيما سبق. أما **الخطوة** الثانية فتبين الروح وهي تتقدم في سيرها نحو الوعي بحريتها. لكن انفصالها هذا المبدئي عن الطبيعة ناقص وجزئي ما دام مستمداً بطريقة مباشرة، من الحالة الطبيعية وحدها، وهو بالتالي مرتبط بها، ولا يزال مثقلا بها بوصفها عنصراً يرتبط به ارتباطا جوهريا. والخطوة الثالثة هي ارتفاع الروح من هذا الضرب من الحرية، الذي يظل جزئيا ومحدوداً، إلى صورتها الكلية الخالصة، أي إلى تلك المرحلة التي تبلغ فيها الماهية الروحية درجة الوعي والشعور بذاتها. هذه المراحل، أو هذه الدرجات، هي المبادىء الأساسية للمسار العام، أما كيف يمكن لكل منها من ناحية أخرى أن تتضمن داخل ذاتها

عملية تكوين تمثل حلقات جدلية في تطورها، فهذا أمر لا يمكن تفصيل الكلام فيه إلّا فيما بعد.

وكل ما يتعين علينا أن نقوله هو أن الروح تبدأ ببذرة لإمكانية لا متناهية، لكنها إمكانية فحسب، تشمل وجودها الجوهري في شكل غير متطور، كموضوع وهدف لا تصل إليه في نتيجتها وهذه النتيجة هي تحققها الواقعي الكامل. ويبدو التقدم في الوجود الفعلي أنه سير من شيء ناقص إلى شيء أكثر كمالا، لكن الناقص ينبغي ألّا يفهم فهمًا مجرداً على أنه المفتقر إلى الكمال فحسب، وإنما على أنه شيء يتضمن نقيضه الصريح، أو ما يسمى بالكامل ـ بوصفه بذرة أو دافعا. وهكذا فإن الإمكان يشير، نظريا على الأقل، إلى شيء يستهدف أن يصبح واقعياً بالفعل. ولنذكر أن فكرة القوة Dynamism عند أرسطو هي أيضا فكرة الامكان Potentia أعني الطاقة والقدرة. وعلى ذلك فإن الناقص بوصفه يتضمن ضده، هو تناقض موجود بغير شك لكنه تناقض يحل ويتلاشى باستمرار: فهو الحركة الغريزية أو الدافع الباطني في حياة النفس، الذي يستهدف تحطيم قشرة الطبيعة المحضر، والحالة الحسية، وكل ما هو غريب عنها، لكي يبلغ نور الوعي، أعني الوعي بذاته.

(ب) لقد سبق أن سقنا ملاحظة عن الكيفية التي ينبغي أن نتصور بها بداية تاريخ الروح بحيث تكون منسجمة مع فكرتها، في صلتها بالتصورات التي ظهرت عن « حالة طبيعية » بدائية يفترض أن الحرية والعدالة وجدتا فيها. على أن ذلك لم يكن أكثر من افتراض لوجود تاريخي متصور في فجر الفكر النظري. وهناك إدعاء آخر من لون مختلف أتم الإختلاف ، لا يشكل مجرد استنتاج، وإنما هو يدّعي أنه حقيقة تاريخية تتأكد بطريقة خارقة للطبيعة ـ هذا الإدعاءيظهر في سياق وجهة نظر مختلفة انتشرت الآن انتشاراً واسع المدى عن طريق فئة معينة من المفكرين النظريين. وهذه الوجهة من النظر تأخذ بفكرة تتحدث عن حالة الإنسان الأولى في الجنة، وهي الفكرة التي سبق أن روّج لها اللاهوتيون بطريقتهم الخاصة ـ التي تتضمن، مثلاً، القول بأن اللّه تحدث إلى آدم باللغة العبرية ـ ولكنهم يعيدون صياغتها لكي تتلاءم مع متطلبات أخرى. والسلطة العليا التي يلجأ إليها هؤلاء اللاهوتيون أولا هي نص الرواية التي يرويها العهد القديم. غير أن هذا النص إنما يصف الحالة البدائية، إما من خلال السمات القليلة التي نعرفها عنها، وإما ـ إذا اعتبرنا آدم فردا، وبالتالي شخصاً واحداً ـ من حيث

هي موجودة ومكتملة ــ في هذا الواحد، أو في زوج آدمي واحد فحسب.والرواية التي يرويها الكتاب المقدس لا تبرر لنا على الإطلاق الاّ نتخيل شعباً ما، ووضعاً تاريخياً لهذا الشعب، ونقول أنه كان موجوداً في تلك الصورة البدائية، كلا، ولا هي تكفل لنا أن نعزو لهذا الشعب معرفة مكتملة وتامة بالله وبالطبيعة. إن القصة تسير على النحو التالي: «كانت الطبيعة، وهي أشبه بمرآة صافية للخلق الإلهي، تتكشف، وتتجلى، وتصبح شفافة أمام نظرة الانسان الواضحة»(*). وكان يفترض أن الحقيقة الإلهية تجلّت بذاتها أمام الإنسان بنفس الطريقة، بل لقد ألمح البعض ــ وإن كان هذا التلميح قد ترك بدرجة معينة من الغموض ــ إلى أن الناس في هذه «الحالة البدائية كان لديهم مجموعة متسعة إلى غير حد من الحقائق الدينية التي كشف لهم عنها الّله بطريقة مباشرة». وتؤكد هذه النظرية أن البداية التاريخية للديانات جميعاً ترجع إلى هذه المعرفة البدائية، ولكن الحقيقة الأصلية يمكن أن تكون قد فسدت وأظلمت بواسطة البدع الشوهاء الحافلة بالخطأ والفساد، على الرغم من أنه في جميع ألوان الميثولوجيا التي أنتجها الخطأ، توجد آثار يمكن للمرء أن يتعرّف عليها وأن يجدها ماثلة أمامه، لهذا الأصل، ولتلك المعتقدات البدائية الصحيحة. ومن ثم فهناك أهمية كبرى لدراسة الشعوب القديمة، وأعني بها محاولة تعقب أخبارهم خطوة خطوة إلى أن نصل إلى النقطة التي يمكن عندها أن نلتقي بمثل هذه البوادر الأولى للوحى الأول في نقاء أعظم مما نجده في المراحل التالية(**).

(*) فون شليجل: «فلسفة التاريخ» مكتبة Bohn's Standard ص ۹۱ (المؤلف).

(**) نحن مدينون لهذا الإهتمام بكثير من المكتشفات القيمة في الأدب الشرقي وللدراسة المتجددة للكنوز التي كانت معروفة من قبل حول الثقافة القديمة والميثولوجيا، والديانات، والتاريخ في آسيا، ففي البلاد الكاثوليكية حيث ينتشر تذوق الثقافة الرفيعة تذعن الحكومات لمتطلبات البحث النظري وتشعر بضرورة الارتباط بالعلم والفلسفة. وبفضل بلاغة القسيس لامينيه Abbè Lamennais المقنعة وضعت في عداد معايير الدين الحق، أنه لا بد أن يكون كليا أعني كاثوليكيا، وأن يكون هو الأقدم في التاريخ. ولقد عمل مجمع الكرادلة في فرنسا بهمة وحماس حتى لا تكون هذه الآراء مجرد خطب منبرية وأقوال مأثورة، ويكتفى بذلك، كما كان يحدث في الماضي. ولقد جذبت الديانة البوذية، ديانة الإنسان الإله، الإهتمام بانتشارها انتشاراً واسع المدى. ولقد كانت فكرة التيمورتيس (وهي كلمة سنسكريتية تعني الثالوث الهندوسي، وهو يتألف من براهما الخالق، وفيشنو الحافظ، وسيفا المخرب ــ المترجم) Timurtis الهندية ــ وكذلك الفكرة الصينية المجردة عن التثليث Trinity تقدم دليلا واضحاً في هذا الموضوع، فقام العالمان: السيد آبل ريموزا، والسيد سان مارتان، من ناحية بأبحاث قيمة للغاية في =

وإننا لمدينون بكثير مما له قيمة لذلك الاهتمام الذي أدّى إلى قيام هـذه الأبحاث وإنْ كانت هذه الأبحاث تقدم شاهداً ضد نفسها على نحو مباشر، إذْ يبدو كما لو كان من اللازم لها الانتظار إلى أن تتم البرهنة التاريخية على ما تفترضه هي ذاتها مقدما بوصفه واقعة تاريخية. وعلى ذلك فإن تلك الحالة المتقدمة لمعرفة اللّه أو لمعارف علمية أخرى متنوعة كالمعرفة الفلكية، على سبيل المثال، (وهي التي تنسب خطأً إلى الهنود)، والقول بأن مثل هذه الحالة حدثت في البداية الأولى للتاريخ، أو أنها كانت نقطة الانطلاق التقليدية التي انشقت منها ديانات الأمم المختلفة، وأنها قد تطورت في اتجاه التحليل والتدهور (وهو ما يتمثل في المذهب المسمى بـ « مذهب الفيض Emanation System » **منظوراً إليه بطريقة سطحية)** ــ ، كل ذلك ما هو إلاّ افتراضات ليس لها أساس تاريخي، ولا يمكن لها أن تكتسب أساساً تاريخياً، لو أننا قارنا بين أصلها الذاتي العفوي، وبين التصور الحقيقي للتاريخ.

والمنهج الوحيد الذي يمكن أن يأخذ به البحث الفلسفي، ويكون متسقاً وذا قيمة، هو تناول التاريخ حيثما تبـدأ العقلانيـة VernunftigKeit في التغلغل في السلوك الفعلي لشؤون العالم (لا حيثما تكون العقلانية مجرد إمكانية لم تتطور بعد) أعني حيث تظهر حالة للأشياء تحقق فيها العقلانية نفسها في الوعي، والإرادة، والفعل. أمّا الوجود اللاعضوي للروح، أعني وجود الحرية المجردة: أو السبات اللاواعي بالنسبة للخير والشر (وبالتالي للقوانين) أو « الجهل السعيد » Torpidity

= الأدب الصيني. وفي ذهنهم أن يكون هذا العمل أساساً لإجراء أبحاث في الأدب المنغولي وأدب التبت إنْ كان ذلك ممكناً. كما أن البارون فون ايكشتين، من ناحية أخرى، استخدم طريقته الخاصة (وهي أن يقتبس من ألمانيا تصورات وسمات مادية معينة، على طريقة فردريش فون شليجل، ولكن بعمق أكثر من الأخير) في مجلته « الكاثوليكي » لكي يقدم مبرراً لهذه الكاثوليكية البدائية بصفة عامة. كما أنه ظفر بصفة خاصة بتأييد الحكومة للعلماء في مجمع الكرادلة، حتى لقد أرسلت بعثات سيراً على الأقدام إلى الشرق لاكتشاف كنوزه التي لا تزال مخبأة. والتي كانوا يتوقعون منها أن تلقي الضوء على المذاهب والمعتقدات والمسائل اللاهوتية العميقة، وبصفة خاصة على المسائل الموغلة في القدم وعلى مصادر البوذية ولكي يسهموا في خدمة مصالح الكاثوليكية بهذه الطريقة الملتوية، التي تتسم مع ذلك بالطرافة العلمية. (المؤلف).

(ومن الجدير بالملاحظة أن هيجل يهتدي هنا، منذ وقت مبكر جداً، إلى دور البعثات التبشيرية، ويكشفها ويفضح مظهرها العلمي السطحي ــ المترجم).

لو شئنا أن نسميه كذلك ــ فليس هو نفسه موضوعاً للتاريخ. كذلك فإن الأخلاق الطبيعية وفي نفس الوقت الدينية، هي تقوى العائلة، وتكمن الأخلاق في هذه العلاقة الاجتماعية في سلوك الأعضاء إزاء بعضهم بعضا، لا بوصفهم أفراداً يملكون إرادة مستقلة، وليس بوصفهم أشخاصاً. ولذلك فإن العائلة تُستبعَد من مسار التطور الذي يبدأ فيه ظهور التاريخ. لكن عندما تجاوز هذه الوحدة الروحية التي تتضمن ذاتها، نطاق الوجدان، والحب الطبيعي هذا، وتكتسب للمرة الأولى الوعي بالشخصية، يكون لدينا عندئذ ذلك المركز المعتم المبهم، الذي يستوي فيه الطرفان، والذي لا تكون فيه الطبيعة، ولا الروح، واضحة أو شفافة، ولا يمكن فيه للطبيعة، أو الروح، أن تظهر وأن تصبح شفافة، إلاّ بتطور أبعد ــ أي بعملية تثقيف طويلة للغاية لتلك الإرادة عندما تصبح أخيراً واعية بذاتها، فمجرد الوعي وحده، وضوح وجلاء، وهو وحده الذي يمكن أن يتكشّف له اللّه (أو أي وجود آخر). ولا يمكن لشيء أن يتجلّ في صورته الحقيقية، أعني في كليته المطلقة، إلاّ أمام الوعي المهيأ لإدراكه. وليست الحرية سوى معرفة وإرادة الموضوعات الكلية الجوهرية مثل، الحق، والقانون، وإنتاج واقع حقيقي يطابقهما، هو الدولة.

قد تكون هناك أمم قضت حياة طويلة قبل أن تبلغ هدفها هذا، وربما بلغت خلال هذه الفترة التي قضتها ثقافة لها أهميتها من بعض الوجوه، لكن اتساقاً مع ما سبق أنْ ذكرناه، فإن فترة « ما قبل التاريخ » هذه إنما تقع خارج خطتنا، سواء أعقبها تاريخ حقيقي، أم أن الشعوب التي نتحدث عنها لم تصل قط إلى مرحلة التكوين السياسي، وانه لاكتشاف عظيم في التاريخ، مماثل لاكتشاف عالم جديد، ذلك الذي تم منذ أكثر قليلا من عشرين سنة، فيما يتعلق باللغة السنسكريتية، وارتباط اللغات الأوروبية بها. فلقد تمت البرهنة بصفة خاصة، وبأكبر قدر من اليقين تسمح به هذه الموضوعات، على ارتباط الشعوب الجرمانية والهندية. ونحن نعرف حتى في الوقت الحاضر أن هناك شعوباً، تشكل بالكاد مجتمعاً، وهي أبعد من ذلك عن تشكيل دولة، لكنها كانت موجودة منذ زمن طويل. على حين أننا بالنسبة لشعوب أخرى، تثير حالتهم المتقدمة اهتمامنا الخاص، يجاوز التراث تاريخ تأسيس الدولة، كما أنها مرت بتغيرات كثيرة سبقت تلك الحقبة. ويمكن أن نرى في ذلك الارتباط الذي أشرنا إليه منذ قليل بين لغات شعوب تفصل بينها مسافات شاسعة، نتيجة تثبت لنا، على نحو قاطع أن تلك الأمم قد انتشرت من آسيا بوصفها مركزاً، كما تبرهن في الوقت نفسه على

أن ما كان في الأصل مرتبطا، قد تطور على نحو شديد التباين. لكن هذه النتيجة لن تكون مجرد استنباط يتم عن طريق ذلك المنهج المفصل، منهج الجمع بين الأحداث الهامة والأحداث التافهة والوصول إلى استدلالات منها، وهو المنهج الذي أثرى التاريخ بالفعل، وسوف يواصل إثراءه بكثير من الأباطيل التي تُقدَّم على أنها وقائع - على أن ذلك الحدث الذي يبدو في ذاته هاماً إلى أقصى حد، يقع خارج مجال التاريخ، وهو في الواقع سابق على التاريخ.

إن كلمة التاريخ في لغتنا(٣٥)، تجمع بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي وهي تدل على تاريخ الأشياء الحادثة Historia rerum gestarum، مثلما تدل على الأشياء الحادثة ذاتها Res gestae. وهي، من ناحية أخرى، تشمل ما قد حدث، بقدر ما تشمل رواية ما قد حدث. هذا الجمع بين المعنيين ينبغي أن يعد أكثر من مجرد مصادفة خارجية. فلا بدّ لنا من أن نفترض أن الروايات التاريخية قد ظهرت معاصرة للأفعال والحوادث التاريخية؛ وما يؤدّي إلى حدوثها في وقت واحد هو مبدأ حيوي باطن مشترك بينهما. فالذكريات العائلية، والروايات الأبوية أو البطريركية تنحصر أهميتها في العائلة والقبيلة.

ولا يشكل مجرى الأحداث المطَّرد الذي تتضمنه مثل هذه الحالة موضوعاً لذكريات جادة على الرغم من أن الأعمال البارزة أو ضربات الحظ، قد توقظ «نموزين Mnemosyne» (قوة التذكر)- لكي تشكل تصورات عنها، بنفس الطريقة التي يثير بها الحب والمشاعر الدينية، الخيال لكي يشكل دوافع سابقة كانت بغير شكل. لكن الدولة هي وحدها أول ما يقدم موضوعاً لا يتلاءم مع كتابة التاريخ فحسب، بل ويجعل مسار وجودها ذاته حافزاً لكتابة مثل هذا التاريخ. ذلك لأن المجتمع الذي يكتسب وجوداً مستقراً، ويرتفع بنفسه إلى مستوى الدولة الذي يحتاج إلى قوانين وأوامر رسمية، أعني إلى قواعد شاملة وملزمة بطريقة كلية، بدلاً من الأوامر الذاتية من جانب الحكام - وهي الأوامر

---

(٣٥) كلمة التاريخ الألمانية Geschichte مشتقة من الفعل Geschehen بمعنى يحدث، وهي تطلق على ما يحدث من الأفعال والأحداث معاً، فهي تشمل الجانبين الذاتي والموضوعي في وقت واحد. ويفرِّق الألمان عادة بين التاريخ Historik بمعنى تجميع الأخبار والحوادث أو فن التأريخ، وبين التاريخ Geschichte أي التاريخ الذي لا بدّ فيه من وجهة نظر شاملة عن معناه وغايته [المترجم].

التي تلبي مقتضيات اللحظة الراهنة. وهكذا يأتي هذا المجتمع :سجل للأفعال والأحداث المعقولة الواضحة ذات النتائج الدائمة، كما يبدي اهتماماً بها، مما يدفع «نموزين» إلى أن تضفي عليها صفة الدوام، تحقيقاً للهدف الدائم في تكوين وإنشاء الدولة. ويمكن القول بوجه عام إن العواطف العميقة، كعاطفة الحب، وكذلك الحَدْس الديني وتصوراته، وهي في ذاتها تامة وكاملة، تظل موجودة ومرضية على الدوام، أمّا وجود الدستور السياسي الخارجي الذي تحفظه وتصور قوانينه وعاداته العقلية، فهو حاضر ناقص، ولا يمكن أن يُفهم فهمًا عميقاً بغير معرفة الماضي.

إن تلك العصور التاريخية (سواء تصورناها بوصفها قروناً أم ألوفا من السنين) التي انقضت على الأمم قبل أن يُكتَب فيها التاريخ، والتي ربما كانت حافلة بالثورات، وبالهجرات، وبأغرب التقلبات، هي من هذه الزاوية نفسها مفتقرة إلى التاريخ الموضوعي، لأنها لا تتضمن أي تاريخ ذاتي، أعني أية أخبار تاريخية. ولسنا بحاجة إلى أن نفترض أن وثائق وسجلات هذه الفترات قد فقدت بالصدفة، بل نقول بالأحرى إننا لم نجد منها شيئاً لأن وجودها لم يكن ممكناً. ذلك لأنه في الدولة وحدها يمكن أن تظهر المعرفة بالقوانين، ويمكن أن تظهر معها أفعال واضحة ومتميزة، يصاحبها وعي واضح بهذه الأفعال، يكسبها القدرة على تسجيلها بصورة دائمة، ويشعرها بضرورة هذا التسجيل. وإنه لمما يدهش كل إنسان، في بداية معرفته بكنوز الأدب الهندي ــ أن يجد بلداً غنياً إلى هذا الحد بالإنتاج العقلي، ولديه كل هذا القدر من النظام الفكري العميق، مفتقراً إلى التاريخ، ويقف من هذه الناحية على طرفي نقيض مع الصين، وهي إمبراطورية لها تاريخ مرموق، يرتد إلى أغوار العصور السحيقة، فالهند كانت لديها كتب دينية قديمة، بل كان لديها أيضا إنتاج شعري رائع، وقوانين قديمة. ولقد سبق أن ذكرنا أن وجود هذا اللون الأخير من الآداب شرط ضروري لبداية ظهور التاريخ، ومع ذلك لم يوجد فيها تاريخ. لكن الدافع إلى التنظيم في ذلك البلد، مع بداية ظهور الإمتيازات الإجتماعية قد تجمد في الحال في التصنيف المحض وفقا للطوائف المقفلة Castes بحيث أنه على الرغم من أن القوانين تتعلق بالحقوق المدنية، فإنها تقيم هذه الحقوق على أساس الإمتيازات الطبيعية، وتهتم بصفة خاصة بتحديد العلاقات (التي تتعلق بالمحظورات أكثر من تعلقها بالحقوق) بين هذه الطوائف بعضها تجاه البعض الآخر. أعني امتيازات الطبقة العليا على

الطبقة الدنيا(٣٦). ومن ثمّ فإن عنصر الأخلاق يُستبعَد من أبهّة الحياة الهندية، ومن مؤسساتها السياسية، فحيثما استمد هذا القيد الحديدي للإمتيازات من الطبيعة، فإن الرابطة في المجتمع لن تكون سوى عشوائية هوجاء، ونشاط عابر، أو بالأحرى، انطلاق للانفعال العنيف دون أي هدف للتقدم أو التطور. ومن ثم فليست هناك ذكرى عقلية، ولا موضوع يتمثل أمام آلهة الذكرى « نموزين Mnemosyne ». ويهيم الخيال، المضطرب، برغم كونه عميقاً، في الأرض، عاجزاً عن أن ينشىء تاريخاً، ما دام يفتقر إلى غاية داخل مجال الواقع، وداخل الحرية الجوهرية في الوقت نفسه.

وما دامت هذه هي الشروط التي لا مندوحة عنها للتاريخ، فإن تطور الأسر أو العائلات إلى عشائر وقبائل، وتطور القبائل إلى شعوب وانتشارها المحلي نتيجة لهذه الزيادة العددية ـ وهي سلسلة من الوقائع توحي هي نفسها بكثير من التعقيدات الإجتماعية، والحروب، والثورات، والدمار، وعملية مثيرة للاهتمام شاملة وواسعة في مداها قد حدثت دون أن تؤدّي إلى ظهور للتاريخ. **وفضلاً** عن ذلك فإن هذا التوسع والنمو لمملكة الأصوات المنطوقة قد ظل أبكم اخرس، يختلس تقدماً غير ملحوظ. وهناك حقيقة كشفت عنها وثائق فقه اللغة هي أن هذه اللغات، أثناء الحالة البربرية للأمم التي تنطق بها، قد تطورت تطوراً عالياً،

(٣٦) كان نظام الطبقات المقفلة أساسياً في الهند حتى أنه أصبح جزءاً من تكوين العقل الهندي. وهو يقسم المجتمع تقسيمًا أفقيا معقداً إلى طبقات أو طوائف لا يستطيع أعضاؤ ها أن يأكلوا ولا يتزوجوا من أفراد طائفة أدنى منهم، وإلّا أصبحوا من المنبوذين، وربما حُرم الأعضاء أيضا من طائفتهم عقاباً لهم على أنواع شتى من إهمال الطقوس والدنس. وإذا فقد الرجل طائفته لم ينحط في طائفة أدنى منها بل يصبح طريداً منبوذاً. ويصبح المرء حسب مولده عضواً في طبقته. فالتقسيم هنا طبيعي حتى أن الكلمة الهندية التي تعني طائفة هي « فارنا » أي اللون والطوائف الرئيسية الأربع هي: « البراهمة » وهم الكهنة والمعلمون وأصحاب الإمتيازات الكبرى على سائر الطوائف الأخرى: ثم طبقة « الكاشاترية » وهم المحاربون وكان لهم سلطان على الميدان الفكري والسياسي في عهد بوذا. ثم طبقة « الفيزيا » وهم الرعاة، ثم هناك « الشودرا » وهي أدنى الطبقات لا يقل عنها سوى طبقة « الباريا » المنبوذين من خارج الطوائف الأخرى. وقد حدد تشريع « مانوا » الذي يرجع إلى سنة ١٢٠٠ قبل الميلاد هذا النظام الطبقي الذي لا تمتزج فيه طبقة بطبقة أخرى. وقد جاء فيه: « إن الرجل الطيب العنصر بمولده إنما يفسد عنصره بمصاحبة الأدنين. أمّا من كان دنيّاً بمولده فيستحيل أن يسمو بصحبة الأعلين » [المترجم].

وأن الفهم البشري احتل هذا المجال النظري بقدر عظيم من العمق والاكتمال. ذلك لأن النحو، في صورته المتسعة والمتسقة، هو عمل للفكر الذي يكشف فيه عن مقولاته بوضوح. وهناك حقيقة أخرى هي أن تقدم الحضارة السياسية والإجتماعية يصيب هذا الاكتمال النسقي للذهن بالانهاك، وتصبح اللغة بذلك أكثر فقراً وغلظة! وإنها لظاهرة فريدة تلك التي يعمل فيها التقدم نحو حالة عقلية أرقى على نشر العقلانية وصقلها، ولكنه يتجاهل ذلك الثراء العقلي والمقدرة التعبيرية، ويجد فيها عائقاً، ويلتمس وسيلة لكي يستغني عنه. إن الكلام أو اللغة، هو فعل من أفعال الذكاء النظري بمعنى خاص لهذا اللفظ، فهو التجلّي الخارجي لهذا الذكاء. أمّا نشاط الذاكرة والخيال فهو تجلٍ مباشر (غير نظري). غير أن فعل الذكاء النظري هذا، نفسه، شأنه شأن تطوره اللاحق وفئة الوقائع الأكثر عبقرية التي ترتبط بـه ـ أعني انتشار الشعوب على سطح الارض، وانفصالها بعضها عن بعض، وامتزاجها، وتجوالها ـ يظل ملفوفاً بغلالة غامضة من الماضي الأخرس. فليست هذه افعالا **للارادة** وقد أصبحت واعية بذاتها، أي للحرية وهي تعكس ذاتها على شكل ظاهرة، وتخلق لنفسها واقعاً مناسباً، بل إن هذه الأمم، لأنها لا تشارك في عنصر الوجود الجوهري الحقيقي هذا، لم تتقدم قط بحيث يكون لها **تاريخ**، رغم تطور اللغة بينها، فالنمو السريع للغة وتقدم الأمم وانتشارها لا تكون له أهمية وقيمة في نظر العقل العيني إلّا حين تصبح على اتصال مباشر **بالدولة**، أو حين تبدأ في تكوين التنظيمات السياسية ذاتها.

(ج) ينبغي علينا، بعد هذه الملاحظات حول الشكل الذي تتخذه **بداية** تاريخ العالم، وحول فترة ما قبل التاريخ التي ينبغي استبعادها منه، أن ندرس عن كثب اتجاه مسار التاريخ، رغم أننا لن ندرسه هنا إلّا من الناحية الصورية. وسوف نصل فيما بعد إلى تحديد أكثر عينية لهذا الموضوع من خلال طريقة تنظيم الموضوع وتبويبه.

يكشف لنا التاريخ الكلي، كما سبق أن برهنا، عن تطور الوعي بالحرية من جانب الروح، وما يترتب عليه من تحقق فعلي لهذه الحرية. وهذا التطور يتضمن تدرجاً، أي سلسلة من التعبيرات أو التجليات المتزايدة الكفاية للحرية، التي تنتج من **فكرتها**، وقد سبق أن عرضنا في الجزء الخاص **بالمنطق** الطبيعة **المنطقية** أو ربما قلنا أفضل: الطبيعة **الجدلية** للفكرة بصفة عامة أعني كونها تحدد نفسها بنفسها، وتتخذ صوراً متعاقبة تتجاوزها على التعاقب وعن طريق عملية التجاوز

ذاتها هذه للمراحل السابقة تكتسب طابعاً إيجابيا وأكثر غنى وعينية في الواقع. كما عرضنا لهذه الضرورة في طبيعتها، وللسلسلة الضرورية من الصور المجردة الخالصة التي تتخذها الفكرة على التعاقب. ونحن لا نحتاج هنا إلّا إلى أن نأخذ نتيجة واحدة فحسب من نتائج هذا العرض المنطقي، وأعني بها كل خطوة من الخطوات في طريق السير، من حيث أنها تختلف عن الخطوة الأخرى، لها مبدؤها الجزئي المعين الخاص بها. وهذا المبدأ في التاريخ هو خاصية الروح، هو العبقرية القومية الخاصة بأمة من الأمم. وداخل حدود هذه الخاصية تعبر روح الأمة، في تجليها العيني، عن كل جانب من جوانب وعي الأمة وإرادتها، أي على النطاق الكامل لتحققها الفعلي: فدينها، ونظمها السياسية، وأخلاقها، وتشريعها، بل وحتى علمها وفنها، ومستوى مهارتها الفنية ـ ذلك كله يحمل طابعها المميز. ويكمن مفتاح هذه الخصائص الجزئية الخاصة في تلك الخاصية العامة المشتركة ، أي المبدأ الخاص الذي يسم بسماته شعباً ما، مثلما يمكن، من ناحية أخرى، كشف ذلك المبدأ العام المميز في الوقائع التي يعرضها التاريخ بالتفصيل. أمّا القول بأن هذه السمة المعينة أو تلك هي التي تكون روح شعب من الشعوب، فهذا هو الجانب من جوانب بحثنا الذي ينبغي أن يستمد من التجربة، وأن يبرهن عليه تاريخيا. ولا بدّ للباحث أن يلمّ بطريقة قبلية apriori (إذا ما فضلنا تسميتها على هذا النحو) بكل مجال التصورات الذي تنتمي إليه المبادىء التي نتحدث عنها، مثلما أن كبلر Keppler،[٣٧] (إذا ما أردنا أن

(٣٧) يوهانس كبلر ١٥٧١ ـ ١٦٣٠ Johannes Keppler عالم فلكي ألماني ولد في فيل Weil في مقاطعة فورتمبرج، وتلقى تعليمه بمدينة توبنجين حيث تأثر بقوة بمبادىء كوبرنيكس. عمل فترة مساعداً لتيكو براهي Tycho Brahe في مرصده قرب براغ عام ١٦٠٠. وقد تعلم كبلر من براهي أن يخضع أبحاثه في الطبيعة والفلك للحساب الرياضي الشديد والملاحظة الدقيقة للحوادث، وكان براهي قد أثبت استحالة حساب مسارات الكواكب بالاستناد إلى الحركات الدائرية كما فعل كوبرنيكس، وعلى ذلك أخذ كبلر في تجربة مدارات جديدة مرة بعد أخرى، ثم جرب ثانية أن يأخذ ـ لا دائرة ـ وإنما منحنيا بيضاويا محاولا تطبيق المعلومات عن المريخ على مسار بيضاوي الشكل. وأخذ بعد ذلك أبسط شكل للمنحني وهو القطع الناقص فنجح اختباره. وثّبت هذا النجاح إيمانه بما يسميه «بساطة الطبيعة، وانتظامها المتسق» فقد كشف أخيرا الشكل الصحيح لمسار الكواكب وهو: قطع ناقص تقع الشمس في أحد مركزيه ثم أخذ في البحث عن القانون الثاني الذي يحدد مقدار تغير حركة الكواكب فتوصل إلى قانونه الثاني وهو أن نصف القطر الواصل بين الشمس وكوكب ما يمسح سطوحاً متساوية في أزمنة متساوية. ثم وضع قانونه الثالث وهو يعبر عن العلاقة =

نذكر أفضل مثل لذلك النمط من التفلسف) لا بدّ أنه كان ملمًا بطريقة قَبْلية بأشكال مثل: القطع الناقص، والمكعبات، والمربعات، والأفكار الخاصة بعلاقة هذه الأشكال، قبل أن يتمكن من اكتشاف «**قوانينه**» الخالدة من المعطيات التجريبية، وهي القوانين التي ليست سوى أشكال الفكر المتعلقة بتلك الفئة من التصورات. أمّا مَنْ لم يلم بالعلم الذي يشتمل على هذه التصورات الأولية، المجردة، فإنه ــ حتى لو ظل يحدِّق في قبة السماء الزرقاء، وفي حركات الأجرام السماوية طوال حياته ــ سيظل عاجزاً عن **فهم** تلك **القوانين** بقدر ما هو عاجز عن **اكتشافها**. والواقع أن هذا الافتقار إلى الإلمام بالأفكار المرتبطة بتطور الحرية، هو مصدر جانب من تلك الاعتراضات التي تُساق ضد التناول الفلسفي لعلم جرت العادة أن يُنظَر إليه على أنه أحد علوم التجربة فحسب، بحيث تكون النقاط الرئيسية في مثل هذا الاتهام هي ما يُسمَى بالمنهج القَبْلي apriori، ومحاولة اقحام أفكار في المعطيات التجريبية للتاريخ. فحيثما يوجد مثل هذا القصور، تبدو أمثال هذه التصورات غريبة وخارجة عن نطاق البحث. فبالنسبة إلى أولئك الذين كان تكوينهم الذهني ضيقاً وذاتيا فحسب، أولئك الذين لا علم لهم ولا إلمام بهذه الأفكار ــ تكون هذه التصورات شيئاً غريبا، شيئا لا تتضمنه فكرة الموضوع أو تصوره الذي تشكله عقولهم المحدودة: ومن هنا يأتي اتهام الفلسفة بأنها لا تفهم هذه العلوم؛ والواقع أن الفلسفة لا بدّ أن تعترف بأنها لا تملك ذلك اللون من **الفهم** الذي يسير في نطاق تلك العلوم، وبأنها لا تسير وفقاً لمقولات مثل هذا الفهم، وإنما هي تسير طبقاً لمقولات العقل Vernunft ــ هذا مع اعترافها في الوقت نفسه بهذا **الفهم** وبقيمته ومركزه الحقيقي. ولا بدّ لنا من أن نلاحظ أن من المهم، في عملية الفهم العلمي هذه نفسها، أن نميز الجوهري ونبرزه، في مقابل غير الجوهري. لكن لا بدّ لنا أن نعرف ــ لكي نجعل هذا العمل ممكناً ــ ما هو **الجوهري**، وهو ــ بالنسبة إلى تاريخ العالم بصفة عامة ــ الوعي بالحرية والمراحل التي يتخذها هذا الوعي في تطويره لنفسه، فعلاقة الوقائع التاريخية بهذه المقولة هي ذاتها علاقتها بما **هو جوهري** حقاً.

لا بدّ ، إذنْ، أن يرد جانب من المشكلات التي ظهرت والاعتراضات التي أثيرت حول التصورات الشاملة للعلم ــ إلى العجز عن إدراك الأفكار وفهمها ــ

= الرياضية بين الزمن اللازم لدوران كوكب ما حول الشمس دورة كاملة وبعده عنها [المترجم].

فإذا ما أُثير اعتراض، في ميدان التاريخ الطبيعي، على إمكان التعرّف على أنواع وصنوف واضحة ومتميزة على أساس وجود نمو مهجن مشوه، فإن الرد المقنع على هذا الاعتراض يقدمه رأي يلحُّ علينا عادة في غموض هو أن « الاستثناء يؤكد القاعدة » أعني أن دور القاعدة المحددة تحديداً جيداً: هو أن تبين الشروط التي تطبق فيها، أو قصور أو تهجن الحالات غير السوية. فالطبيعة وحدها أعجز من أن تحافظ على أجناسها وأنواعها في حالة نقاء حين تتصارع مع مؤثرات أولية غريبة. فلو أننا — مثلا — ونحن نتناول الكائن العضوي البشري في جانبه العيني أكدنا أن المخ والقلب وما إليهما عناصر جوهرية لحياته العضوية، فإننا يمكن أن نجد أمثلة لأجسام شائهة تتخذ في النهاية شكل الإنسان بصفة عامة أو أجزاء منه، وولدت في جسم بشري، واستمرت تتنفس بعد الميلاد — ولا يوجد بها مع ذلك قلب ولا مخ. ولو استشهد بهذا المثال ضد التصور العام للموجود البشري وأصرَّ المعترض على استخدام الاسم مقترناً بفكرة سطحية عنه، فيمكن البرهنة على أن الموجود البشري العيني الحقيقي هو شيء مختلف عن ذلك حقاً، وأن مثل هذا الموجود يمتلك مخا في رأسه وقلباً في صدره.

وتتبع عملية استدلال مشابهة فيما يتعلق بالحكم الصحيح الذي يقول إن العبقرية والموهبة، والفضائل الأخلاقية، والعواطف، والورع، يمكن أن توجد في كل مكان، وفي ظل أي تنظيم وظروف سياسية، وهو رأي سوف نجد فيها بعد أمثلة وفيرة تؤيده. ولو تعمّد المرء أن ينكر أهمية الفروق المصاحبة، عند إصداره هذا الحكم، فمن الواضح أن الفكر في هذه الحالة يقتصر على المقولات المجردة، ويتجاهل السمات الخاصة في الموضوع الذي ندرسه ، وهي السمات التي لا تندرج يقينا، تحت أي مبدأ تعترف به هذه المقولات. هذا الموقف العقلي الذي يأخذ بوجهات النظر الصورية البحت هذه، يمثل مجالا واسعا لأسئلة بارعة، ونظرات ثاقبة، ومقارنات مثيرة، ولأفكار، وأقوال تبدو عميقة، ويمكن أن تزداد روعة بقدر ما يكون الموضوع الذي نشير إليه غامضا غير محدد؛ كما يمكن أن تتخذ أشكالا تزداد تنوعا وتجدداً بقدر ما تقل أهمية النتائج التي يمكن أن نظفر بها منها، ويقل يقين نتائجها وعقلانيتها. ومن هذا المنظور يمكن أن نقارن بين الملاحم الهندية الشهيرة وبين ملاحم هوميروس، وربما فضّلنا الأولى على الثانية، ما دامت عظمة الخيال هي التي تبرهن على العبقرية الشعرية. كما قيل ان من الممكن التعرّف على بعض أشكال الأساطير اليونانية في نظيرتها عند الهنود، على أساس تشابه لمحات فردية من الخيال في الصفات التي تُعزى للآلهة. وبالمثل فقد

قيل: إنه لّما كانت الفلسفة الصينية تقوم على فكرة الواحد بوصفها أساسا لها، فإنها هي نفسها الفلسفة التي ظهرت في بلاد اليونان في فترة لاحقة باسم الفلسفة الايلية Eleatic، وهي أيضاً مذهب اسبينوزا Spinoza . كما قيل إنه يمكن اكتشاف المبادىء الفيثاغورية والمسيحية فيها، لأنها تعبر عن نفسها أيضا بأعداد وخطوط مجردة، كذلك نُظِر إلى وجود أمثلة للبسالة والشجاعة التي لا تقهر، وسمات الشهامة، وإنكار الذات، والتضحية بالنفس، بين أشد الأمم همجية وأكثرها جبنا ـ على أنه يكفي لدعم وجهة النظر التي تقول إن لدى هذه الأمم من الفضائل الإجتماعية والأخلاقية مثلما يوجد لدى أكثر الدول المسيحية تحضراً، وربما أكثر منها. وعلى هذا الأساس أثير الشك فيما إذا كان تقدم التاريخ والثقافة قد جعل الجنس البشري أفضل مما كان عليه، وعما إذا كانت أخلاقيته قد ازدادت ـ وأنا أعني هنا الأخلاق منظوراً إليها من زاوية ذاتية، وبوصفها قائمة على ما يراه الفاعل صوابا وخطأ، خيراً وشراً، لا على أساس مبدأ ينظر إليه على أنه في ذاته ولذاته صواب وخير، أو جريمة وشر، أو على أساس دين معين يعتقد أنه هو الدين الصحيح.

وفي استطاعتنا هنا أن نرفض، عن حق، مواصلة تتبع مثل هذه النظرة بما تتسم به من صورية وبطلان، وأن نمتنع عن إقامة المبادىء السليمة للأخلاق ، أو بالأحرى ، الفضيلة الإجتماعية، في مقابل الأخلاق الزائفة. ذلك لأن التاريخ الكلي يشغل مجالا أعلى من المجال الذي تشغله الأخلاق، وهو الخلق الشخصي، أو ضمير الأفراد، وإرادتهم الجزئية الخاصة، وطريقتهم في السلوك. هذه العوامل لها قيمة ، ومثالب، وثواب وعقاب خاص بها. غير أن ما تتطلبه الغاية المطلقة للروح وتنجزه، وما تفعله العناية الإلهية Providence يتجاوز الالتزامات والتعرض للإدانة، ونسبة البواعث الخيرة والشريرة، التي تلحق بالشخصية الفردية بفضل علاقاتها الإجتماعية. صحيح أن أولئك الذين يقاومون ـ على أسس أخلاقية، وبالتالي بنية طيبة ـ ذلك الذي يجعله تقدم الفكرة الروحية ضروريا، إنما يكونون من حيث قيمتهم الأخلاقية في مركز أعلى من أولئك الذين تحولت جرأتهم إلى وسائل، بتوجيه مبدأ أعلى لتحقيق أغراض ذلك المبدأ. لكن كلا الفريقين في مثل هذه التمردات يوجد بصفة عامة في نطاق دائرة واحدة من الوجود العابر الفاسد، وبالتالي فإن ما يتمسك به أولئك الذين يدافعون عن الحق والنظام القديمين هو استقامة صورية فحسب، تخلى عنها الروح الحي، وتخلى عنها الّله. وعلى هذا

النحو فإن أعمال عظماء الرجال الذين هم أفراد تاريخ العالم، لا يكون لها ما يبررها من زاوية النتيجة الداخلية الذاتية التي لا يشعرون بها فحسب، بل أيضا من وجهة النظر التي تشغلها الأخلاق الدنيوية، لكنا إذا ما نظرنا إلى القضايا الأخلاقية من هذه الوجهة من النظر، فمن الواجب ألاّ نجعل الاعتبارات الأخلاقية الخارجة عن الموضوع، تصطدم بأفعال تاريخ العالم ومنجزاتها، ومن الواجب ألاّ تُثار ابتهالات الفضائل الخاصة، من تواضع وخشوع، وحب للناس، وتذرع بالصبر ـ ضد هذه الأفعال. ويمكن للتاريخ الكلي، من حيث المبدأ، أن يتجاهل تماما المجال الذي توجد فيه الأخلاق، والتفرقة التي يكثر الحديث عنها بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، ليس فقط بامتناعه عن الحكم، إذ أن المبادىء المتضمنة، وضرورة رد الأعمال التي نتحدث عنها إلى تلك المبادىء هي حكم كاف عليها ـ وإنما يترك هؤلاء الأفراد جانبا دون أي فكر لهم. إذْ أن ما يتعين على هذا التاريخ العالمي تسجيله هو نشاط الشعوب، بحيث أن الأشكال الفردية التي تتخذها تلك الروح في مجال عالم الواقع الخارجي، يمكن أن تترك لكي ترسمها وتحدد معالمها التواريخ الخاصة.

ونفس هذا اللون من النزعة الشكلية يبدي بطريقته الخاصة، اهتماماً بأمور غامضة كالعبقرية، والشعر، وحتى الفلسفة. ويعتقد أنها موجودة في كل مكان. وهـذه كلها نواتج للفكر النظري، بحيث أن ما نسميه بالثقافة إنما هو الإلمام بتلك التصورات العامة التي تحدد الفروق الحقيقية، دون أن تسبر الغور الحقيقي للموضوع. هذه الثقافة شيء صوري فحسب، إذْ هي لا تستهدف سوى تحليل الموضوع، أيّاً كان، إلى عناصره المكونة، وإلى فهم هذه العناصر في صورها وتعريفاتها المنطقية. ولكنها ليست تلك النظرة الكلية الحرة اللازمة لجعل المبدأ المجرد موضوعاً للوعي. فمثل هذا الوعي بالفكر ذاته، بصورة معزولة عن أي هدف جزئي معين هو الفلسفة، التي تجد شروط وجودها، في الواقع، في مجال الثقافة، إذْ أن هذا الشرط هو تناول موضوع الفكر، وإضفاء طابع الكلية عليه في الوقت ذاته، بحيث يدرك المضمون المادي والصورة المعطاة بواسطة العقلي في وحدة تبلغ من الوثوق والإحكام حدّاً يجعلنا ننظر إلى الموضوع الذي ندرسه ـ والذي يتسع ويكتسب ثراءً فكريا لا حدّ له عن طريق تحليل تصور واحد إلى مجموعة كبيرة من التصورات ـ ننظر إليه على أنه مجرد معطى تجريبي لا يشارك الفكر في تكوينه بأي نصيب.

غير أن ضم موضوع يحوي في جوفه مغزى عينياً واسعاً (مثل: الارض، الانسان، الاسكندر أو قيصر) في تصور واحد بسيط، والإشارة إليه بكلمة واحدة، هو فعل من أفعال الفكر، وعلى وجه الخصوص من أعمال الفهم، بدرجة لا تقل عن حل مثل هذا التصور ــ وعزل التصورات التي يتضمنها بالفكر، واعطائها أسماء جزئية خاصة. أمّا فيما يتعلق بالرأي الذي قلناه بصدد ما قلناه الآن، فسوف يكون واضحاً، أنه لّما كان الفكر ينتج ما أدرجناه تحت ألفاظ عامة مثل: العبقرية، والموهبة، والفن، والعلم، فإن الثقافة الصورية في كل مرحلة من مراحل التطور الفكري يمكنها، بل يجب عليها، أن تستمر في النمو، وتبلغ مرحلة التفتح الناضج، حين تتطور المرحلة التي نتحدث عنها حتى تصبح دولة، وتتقدم على هذا الأساس من أسس الحضارة، نحو التفكير العاقل، ونحو صور عامة للفكر، في القوانين، وكذلك في كل شكل آخر. ففي ارتباط الناس بعضهم ببعض داخل الدولة تكمن ضرورة الثقافة الصورية، وبالتالي ظهور العلوم، والشعر، والفن الراقي بصفة عامة، ذلك لأن الفنون التي تسمى باسم الفنون « التشكيلية Plastic » تتطلب، فضلا عن ذلك، وحتى في جانبها التطبيقي، حياة الناس في مجتمع. أمّا فن الشعر، الذي هو أقل حاجة إلى المتطلبات والوسائل الخارجية، والذي يتخذ مادته من عنصر الوجود: وهو الصوت ــ يسير قُدُماً بجرأة عظيمة وبقدرة ناضجة على التعبير، حتى في الظروف التي لا يكون فيها الشعب قد اتحد في تجمع سياسي بعد؛ ما دامت اللغة، كما أشرنا من قبل، تصل في ميدانها الخاص إلى تطور روحي عال حتى قبل بداية الحضارة.

كذلك، لا بدّ للفلسفة أن تظهر حيثما توجد الحياة السياسية، ما دام ذلك الشيء الذي تُدرَج بفضله أية سلسلة من الظواهر في نطاق هو، كما سبق أن ذكرنا، تلك الصورة الملائمة للفكر. وعلى ذلك فان الفلسفة، التي ليست سوى الوعي بهذه الصورة، أو فكر الفكر، ترى أن الثقافة بصفة عامة تجهز لها بالفعل الأدوات التي تشيد بواسطتها صرحها. فإذا تعين أن تظهر، خلال تطور الدولة، حقب تاريخية تضطر فيها النفوس النبيلة إلى الهروب من الحاضر لتجد ملاذها في مناطق مثالية، عسى أن تجد فيها ذلك الانسجام مع ذاتها، الذي لم تعد تتمتع به في عالم الواقع الممزق الذي يهاجم فيه الذكاء النظري كل ما هو مقدس وعميق مما يظهر بطريقة تلقائية في الدين، وكذلك في سنن الشعوب وقوانينها، ويضعفه

ويهبط به إلى مستوى العموميات المجردة المجدفة ــ أقول إنه لو ظهرت حقب كهذه لاضطر الفكر إلى أن يتحول إلى عقل مفكر بهدف أن يعمل، عن طريق عنصره الخاص، على استعادة مبادئه وانتشالها من الدمار الذي لحقها.

من الصواب، إذنْ، أن نقول: إننا نجد بين جميع شعوب التاريخ في العالم، الشعر، والفن التشكيلي، والعلم، وحتى الفلسفة، ولكن مع وجود اختلافات لا تقتصر على الأسلوب والدلالة بصفة عامة، بل، بصورة أوضح، في المضمون بدوره. وهذا الأخير اختلاف بالغ الأهمية يتعلق بعقلانية ذلك المضمون. فمن العبث أن يطالب النقد الجمالي المزعوم ألّا يكون المحتوى، أي الجانب الجوهري للمضمون، هو الذي يتحكم في لذّاتنا النبيلة ــ بل إن ما تستهدفه الفنون الجميلة، هو الشكل الجمالي بما هو كذلك، أو عظمة الخيال، وما إلى ذلك، وأن هذه الأمور هي التي تثير اهتمام الذوق المتحرر والذهن المصقول وتبعث المتعة فيهما فالعقل السليم لا يستطيع أن يتحمل أمثال هذه التجريدات، ولا يمكن أن يتمثل نواتج من ذلك النوع الذي أشرنا إليه. فلو فرضنا جدلاً أن الملاحم الهندية يمكن أن توضع على مستوى واحد مع الملاحم الهومرية على أساس مجموعة معينة من خصائص الشكل، مثل عظمة الابتكار، وقوة الخيال، وحيوية الصور والانفعالات، وجمال الأسلوب، لكن مع ذلك سوف يظل الاختلاف اللامتناهي بينهما في المضمون قائمًا كما هو، وبالتالي فان جانبا جوهريا يثير اهتمام العقلي، الذي يهتم مباشرة بالوعي بفكرة الحرية، وبالتعبير عنها في الأفراد، يظل الاختلاف فيه قائما. فليس هناك فحسب شكل كلاسيكي، بل هناك أيضا مضمون كلاسيكي. وفي الأعمال الفنية يرتبط الشكل بالمضمون ارتباطاً يبلغ من الوثوق حداً لا يمكن معه أن يكون الشكل كلاسيكيا إلّا بقدر ما يكون المضمون كذلك. فعندما تكون المادة مسرفة في الخيال، غير متعينة ــ والقاعدة المتعينة هي ماهية العقل ــ تصبح الصورة بغير أبعاد واضحة مختلة الشكل، أو تصبح وضيعة مزرية. وبالمثل، ففي المقارنة بين مختلف المذاهب الفلسفية، التي تحدثنا عنها من قبل، لا يعمل حساب لأهم النقاط جميعا، وأعني بها تحديد نوع تلك الوحدة التي نجدها متشابهة في الفلسفة الصينية، والفلسفة الإيلية، والفلسفة الاسبينوزية في وقت واحد ــ أعني التمييز بين الاعتراف بهذه الوحدة بوصفها وحدة مجردة أو بوصفها وحدة عينية ــ وهي في هذه الحالة عينية بمقدار ما تكون وحدة في ذاتها ولذاتها ــ وحدة مرادفة للروح. لكن تلك التسوية بين الفلسفات الثلاث تثبت أنها لا تعترف إلّا بهذه الوحدة المجردة، بحيث أنها في الوقت الذي تصدر فيه

حكما على الفلسفة تجهل تلك النقطة التي هي على وجه الدقة مناط اهتمام الفلسفة.

لكن هناك أيضا مجالات تبقى كما هي على حالها وسط كل تنوع وتغير يمثله المضمون الجوهري لأي شكل خاص من أشكال الثقافة. فالفرق الذي ذكرناه فيما سبق، والخاص بالفن، والعلم، والفلسفة، يتعلق **بالعقل** المفكر **والحرية** التي هي الوعي الذاتي **للعقل**، والتي لها نفس جذور الفكر. وما دام الحيوان الأعجم لا يفكر، وإنما الإنسان وحده هو الذي يفعل ذلك، فإن الانسان وحده هو الذي يمتلك **الحرية** ـ وما ذلك إلّا لأنه موجود يفكر، فوعيه يتضمن أن الفرد يدرك ذاته بوصفه **شخصا**، أعني يتعرّف على ذاته في وجوده المفرد على أنه يمتلك الكلية، وعلى أنه قادر على التجرّد من كل خصوصية، والتخلي عنها، وبالتالي فهو في ذاته لا متناه. ومن ثم فإن مجالات التعقل التي تجاوز حدود هذا الوعي. هي أساس مشترك بين تلك الفروق الجوهرية. وحتى الأخلاق التي ترتبط ارتباطا وثيقا للغاية بالوعي بالحرية يمكن أن تكون خالصة تماما حتى في الوقت الذي يظل الوعي فيه ناقصا، وذلك بقدر ما تعبر عن الواجبات والحقوق بوصفها أوامر موضوعية فحسب، أو حتى بمقدار ما تظلّ قائمة بالسمو الشكلي للنفس فحسب ـ كالزهد فيما هو حسي، والبعد عن البواعث الحسية جميعا بطريقة سلبية خالصة فيها عزوف ذاتي.

وهكذا رأينا الأخلاق **الصينية** ـ منذ أن عرفها الأوروبيون واتصلوا بها وبكتابات كونفوشيوس ـ تحظى بأكبر قدر من الثناء والاهتمام من جانب أولئك الذين يعرفون الأخلاق المسيحية. وهناك اعتراف مماثل بالجلال الذي أسهب به الدين والشعر الهندي، والفلسفة الهندية بوجه خاص، وأطنب في المطالبة بازالة الجانب الحسي والتضحية به (وهو حكم ينبغي أن يكون قاصراً على أية حال على الصور العليا للدين والشعر والفلسفة). ومع ذلك فإن هاتين الأمتين تفتقران ـ وهذا ما لا بدّ أن نعترف به ـ إلى الوعي الجوهري بفكرة الحرية افتقاراً **تاماً**: فبالنسبة للصينيين تعد قوانينهم مماثلة تماماً للقوانين الطبيعية فهي أوامر ايجابية خارجية، ومطالب توطّدت عن طريق القوة، وواجبات ملزمة أو آداب للياقة يطبقونها نحو بعضهم البعض، أمّا الحرية التي عن طريقها وحدها تصبح للتحديدات الجوهرية **للعقل** مشاعر أخلاقية، فإنهم يفتقرون إليها ـ فالأخلاق مسألة سياسية، يشرف على تطبيق قوانينها موظفو الدولة، والمحاكم القانونية،

ومؤلفاتهم عنها (وهي ليست كتبا في القانون، وإنما هي أحاديث تخاطب الارادة الذاتية والاستعداد الفردي) تتخذ، مثل الكتابات الأخلاقية عند الرواقية، طابع سلسلة من الوصايا التي توصف بأنها ضرورية من أجل تحقيق هدف السعادة. وهكذا تبدو كأنها تترك للناس حرية الأخذ بهذه الوصايا ومراعاتها أو عدم الالتزام بها، على حين أن تصور ذات مجردة أي « رجل حكيم Sapiens » يمثل القمةالعليا عند الصينيين، كما هي الحال عند فلاسفة الأخلاق الرواقيين. وبالمثل ففي المذاهب الهندية المتعلقة بالزهد في الرغبات الحسية، والإهتمامات الدنيوية، لا يكون الهدف والغاية عندهم هو الحرية الأخلاقية الإيجابية، وإنما هو تلاشي الوعي وانعدام الحياة الروحية بل والجسمية.

إنما ما ينبغي علينا أن نتعرّف عليه بدقة هو الروح العيني لشعب ما، وما دام روحا فلا يمكن إدراكه إلاّ بطريقة روحية، أعني عن طريق الفكر. وهذا الروح، هو وحده الذي يتجلىّ في جميع أعمال ونزعات ذلك الشعب، وهو الذي يجاهد لكي يحقق نفسه، ولكي يحقق مثله الأعلى، ويصبح واعيا بذاته، ذلك لأن مهمته الكبرى هي إنتاج ذاته. لكن أعظم إنجاز يمكن أن تحققه الروح هو أن تعرف ذاتها، وأن ترقى إلى تصور واضح لنفسها لا **بالحَدْس** فحسب، بل **بالفكر** أيضا وهذا ما لا بدّ للروح أن تنجزه وما هو مقدر لها أن تنجزه لكن الإنجاز يعني في الوقت نفسه انحلالها وظهور روح أخرى، وشعب آخر من شعوب تاريخ العالم، وحقبة أخرى من التاريخ الكلي. وهذا الإنتقال وهذا الإتصال يقودنا إلى اتصال الكل، أو الرابطة التي توحِّد بين الجميع ـ أعني فكرة تاريخ العالم بما هو كذلك، وهي التي علينا **الآن** أن نتناولها بالدراسة عن كثب ونقدّم فكرة عنها.

وإذنْ فالتاريخ هو، بصفة عامة، تطور الروح في **الزمان**، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في **المكان**.

ولو أننا ألقينا نظرة على تاريخ العالم، بصفة عامة، لرأينا مشهداً هائلاً من التغيرات والأفعال، وأشكالا متعددة تعدداً لا نهاية له من الشعوب والدول والأفراد في تعاقب مستمر لا ينقطع. فيمكن للمرء أن يجد فيه كل ما يمكن أن يتغلغل في النفس البشرية ويثير اهتمامها ــ كل إحساسنا **بالخير والجمال والعظمة**: ففي كل مكان يتبنى الناس ويستهدفون أهدافاً، وهي غايات نعترف بها ونرغب في تحقيقها، ونأمل فيها ونخاف عليها. وفي جميع هذه الأحداث والتغيرات نرى الفعل البشري، والعذاب البشري مسيطراً؛ وفي كل مكان نجد شيئاً يشبهنا،

ولذلك نجد في كل مكان شيئاً يثير اهتمامنا بحيث نكون معه أو ضده . فأحياناً يجذبنا الجمال والحرية، والتنوع الغني، وأحياناً أخرى تجذبنا الطاقة أو النشاط الحي الذي يجعل من الرذيلة ذاتها موضع اهتمام. أحياناً نرى كتلة شاملة يؤلفها اهتمام مشترك تتقدم ببطء نسبي، وبالتالي تُترك ضحية لعدد لا متناهٍ من الظروف التافهة المعقدة، وعلى هذا النحو تتشتت وتذهب هباء. ثم نرى قدراً هائلاً من الطاقة يُبذل دون أن تنتج عنه إلّا نتيجة تافهة، في حين أن أموراً بالغة الخطورة تنتج عن جهد يبدو ضئيل الأهمية. وهكذا نجد في كل مكان حشداً متنافراً من الأحداث يجذبنا إلى دائرة إهتمامه، وحين تختفي مجموعة من الأحداث تظهر في الحال مجموعة أخرى لتحل محلها.

إن الفكرة العامة، أو المقولة التي تتكشف لنا بادىء ذي بدء في هذا التغير الذي لا يهدأ للأفراد والشعوب التي تبقى لمدة معينة ثم تختفي ــ هي فكرة التغير بصفة عامة؛ فمنظر أطلال الممالك القديمة، يقودنا مباشرة إلى تأمل فكرة التغير هذه في جانبها السلبي؛ فهل يمكن أن يسير المسافر بين أطلال قرطاجة Carthage[٣٨] وبلميرا Palmyra[٣٩]، وبرسبوليس Persepolis[٤٠]، وروما Roma

(٣٨) مدينة قديمة كانت تقع بالشاطىء الشمالي لافريقيا إلى الشرق من مدينة تونس الحالية. أسسها الفينيقيون في القرن التاسع أو السابع قبل الميلاد، وأطلقوا عليها إسم بورصة أي القلعة. اشتغل أهلها بالزراعة والتجارة، وكانوا نداً قوياً للرومان؛ واشتبكوا معاً في الحرب البونية التي انتهت بهزيمة قرطاجة وتدميرها عام ١٤٦ ق.م. وفي عهد الأمبراطور أغسطس بُنيت مدينة جديدة أصبحت أهم مدن أفريقيا، وبقيت حتى استولى عليها العرب عام ٦٩٨ م. توفي بها لويس التاسع ملك فرنسا في الحروب الصليبية [المترجم].

(٣٩) بلميرا أو تدمر مدينة قديمة وسط واحة في صحراء سوريا، كانت ملتقى طرق القوافل بين سوريا والعراق. بنى فيها الملك سليمان مدينة أطلق عليها بالعبرية «تدمر» أي مدينة النخيل، ومنها اشتقت التسمية اليونانية بلميرا. بلغت أوج عظمتها أيام حكم الأباطرة الرومان. وفي القرن الثالث خضعت لأسرة سبتمبوس، وكان أعظم رجالها سبتمبوس أودناثوس، الذي هزم الفرس، وجعل من تدمر دولة قوية، وبعد وفاته بسطت أرملته زنوبية رقعة الدولة بفتح مصر وأكثر آسيا الصغرى. وما زالت آثارها الباقية ــ وخاصة معبد الشمس ــ تدل على مدى ما كانت عليه من أهمية في العصر اليوناني [المترجم].

(٤٠) برسبوليس مدينة فارسية قديمة، كانت عاصمة للإمبراطورية الفارسية القديمة، وهي تقع شرق مدينة شيراز الحالية، أسسها الملك دارا الأول واتخذها عاصمة لملكه، وتمتعت بشهرة كبيرة في عصره وعصر خلفائه، ثم أحرق الأسكندر الأكبر القصر الملكي الذي كان مقر حكم الملك دارا في برسبوليس عام ٣٣١ ق.م. [المترجم].

دون أن تثار في ذهنه أفكار عن زوال الممالك والبشر، ويحزن حين تخطر بباله فكرة حياة كانت قوية غنية ولم يعد لها الآن وجود، وهو حزن لا ينصبُّ على خسائر شخصية ولا على غايات جزئية هشّة، وإنما هو حزن وأسف نزيه على انهيار حياة قومية متحضرة ورائعة! لكن الفكرة التالية التي ترتبط **بفكرة التغير**، هي أن التغير الذي هو انحلال، هو أيضاً **مولد حياة جديدة**، وأنه إذا كان الموت يخرج من الحياة فإن الحياة بدورها تخرج من الموت، وتلك فكرة جليلة وصل إليها المفكرون والشرقيون، وربما كانت أعلى نقطة بلغتها ميتافيزيقاهم ــ ونحن نجدها في فكرة تناسخ الأرواح Metem psychosis مرتبطة بالوجود الفردي. لكن هناك أسطورة معروفة أكثر من ذلك هي أسطورة العنقاء Phoenix[٤١] بوصفها نمط حياة **الطبيعة**: فهي تعد لنفسها بطريقة أبدية المحرقة أو كومة حطب لاحـراق نفسها، وتهلك نفسها، لكنها تفعل ذلك لكي تخرج من رمادها حياة جديدة، نضرة ومنتعشة. لكن هذه الصورة آسيويـة فحسب، وهي شرقيـة وليست غربيـة؛ فالروح، وهي تستهلك غلاف وجودها لا تنتقل فحسب إلى غلاف آخر، ولا تنهض وقد تجدّد شبابها من رماد صورتها القديمة، لكن في داخل عملية الدمار ذاتها هذه تغزل ذلك الوجود في صورة جديدة، وتصبح كل مرحلة سابقة بدورها مادة تغزل منها مرحلتها الجديدة، وترتفع بنفسها إلى مرتبة جديدة.

فإذا تأملنا الروح من هذه الزاوية، بحيث ننظر إلى تغيراتها، ليس فقط كانتقالات متجـددة لشبابها، أعني عودة إلى نفس الصورة، بل بالأحرى عمليات تعديل لنفسها، تعمل بواسطتها على تـوسيع نـطاق المادة التي ستستخـدم في محاولات المستقبل، فإننا نراها تبذل جهدها في اتجاهات وأحوال شتى، وتطور قواها وتشبع رغباتها في تنوع لا ينضب معينه؛ لأن كل واحدة من مخلوقاتها التي وجدت فيها بالفعل إشباعاً ، تلتقي بها من جديد على أنها مادة، وتقوم بدور المثير (أو الحافز) الجديد لنشاطها التشكيلي. وعندئذٍ تحل محل التصور المجرد للتغير المحض، فكرة **الروح** التي تكشف عن قواها وتنميها وتزيدها كمالاً في كل

(٤١) كانت العنقاء من الطيور المقدّسة عند الفراعنة، فقد اعتقد قدماء المصريين أنها تعمّر خمسة قرون أو ستة، ثم تحرق نفسها، وبعد أن تحرق نفسها تنبعث من رمادها من جديد، وهي أتم ما تكون شباباً وجمالا. لكن الروح التي تجدد شبابها والتي يصفها هيجل لا تعود على نحو ما كانت عليه من قبل، أعني لا تكرر نفسها، فتلك سنة الطبيعة وحدها، أما الروح فلا تكرار فيها، ولكنها من رمادها تظهر روح جديدة تضم ما سبق وتعلو عليه [المترجم].

اتجاه يمكن لطبيعتها المتعددة أن تسلكه. أمّا القوى التي تملكها داخليا، فإننا نعرفها عن طريق تنوع إنتاجها وتشكيلاتها التي تخلفها. في هذا النشاط الممتع لا تضطر الروح إلاّ إلى أن تتعامل مع نفسها فحسب، صحيح أنها حين ترتبط بالشروط الطبيعية وحدها، داخلية وخارجية، ؛ ستصادف مقاومة وعوائق بل سوف ترى في الغالب مجهوداتها تبوء بالفشل، وكثيراً ما تغرق في تعقيدات توقعها فيها الطبيعة، أو توقع ذاتها فيها، لكنها تفنى في مثل هذه الحالة وهي تحقق مصيرها الخاص، وتمارس وظيفتها الخاصة، وبذلك فإنها تعرض علينا، وفي هذه الحالة بدورها، مشهد الكشف عن ذاتها بوصفها نشاطاً روحياً.

إن ماهية الروح ذاتها هي النشاط، فهي تحقق إمكاناتها؛، وتجعل من ذاتها صنيعة نفسها وعملها الخاص، وبذلك تصبح موضوعاً لذاتها، وتتأمل نفسها بوصفها وجوداً موضوعياً، وتلك هي الحال مع روح الشعب. إنها روح لها خصائصها المحددة بدقة، وهي تشيد نفسها في عالم موضوعي، وهي توجد الآن ويستمر وجودها (أي الروح) في صورة دينية معينة من صور العبادة، وفي عاداتها وعرفها، ودستورها، وقوانينها السياسية أي في المجموع الكلي لمنظماتها ومؤسساتها، في الأعمال والأحداث التي تصنع تاريخها. هذا هو عملها، وهذا هو ما تكونه تلك الأمة المعينة، فالأمم هي ما تكونه أعمالها. فكل مواطن إنجليزي يقول: نحن الذين تجوب أساطيلنا البحرية المحيطات، والذين نسيطر على تجارة العالم، وتنتمي إلينا جزر الهند الشرقية وثرواتها، ولنا برلمان، وهيئة محلّفين.. الخ[٤٢]. أمّا علاقة الفرد بتلك الروح فهي أن يستوعب في داخله هذا الوجود الجوهري، بحيث يجعل منه شخصيته، وقدراته، ويتيح له مكانا معلوما، بحيث يكون شيئاً ما، ذلك لأنه يجد أن وجود الشعب الذي ينتمي إليه هو عالم قائم بالفعل، عالم راسخ، حاضر أمامه بطريقة موضوعية، وعليه أن يندمج فيه. ولذلك فإن روح الشعب، في هذا العمل، أي عملها، تستمتع بوجودها وتجد إشباعها وتكون الأمة أخلاقية، وفاضلة، وقوية، عندما تنخرط في تحقيق أهدافها الكبرى، وتدافع عن عملهاضدالعنف الخارجي خلال عملية إعطاء أغراضها وجوداً

---

(٤٢) كانت هذه الصورة، هي صورة إنجلترا في القرن التاسع عشر، أعني في عصر هيجل: حيث كانت انجلترا توصف بأنها الامبراطورية التي لا تغرب عنها الشمس، وحيث جعلتها أساطيلها سيدة البحار، لكن هذه الصورة اهتزت وتغيّرت معظم جوانبها في القرن العشرين وهبطت انجلترا إلى المرتبة الثانية بين دول العالم الكبرى [المترجم].

موضوعياً ـ عندئذ يزول التناقض بين وجودها الذاتي، أو وجودها بالقوة، أي حياتها وغايتها الداخلية، وبين وجودها بالفعل. فقد بلغت مرحلة الواقع التام، وأصبحت ذاتها حاضرة أمامها بالفعل بطريقة موضوعية ولكن ما أنْ تبلغ هذه المرحلة حتى يصبح النشاط الذي يمارسه روح الشعب الذي نتحدث عنه غير ضروري، ولا حاجة لها به، فالشعب لديه ما يريده؛ صحيح أنه يظل في استطاعة الأمة أن تنجز الشيء الكثير في وقت الحرب أو السلام، في الداخل والخارج ،لكن النفس الجوهرية الحية نفسها يمكن أن يُقال عنها إنها توقفت عن النشاط ، وبالتالي يختفي الاهتمام الجوهري الأعلى من حياتها، لأن الاهتمام لا يوجد إلا حيث توجد معارضة (أو مقاومة). وهكذا تعيش الأمة، عندئذ، نفس لون الحياة التي يحياها الفرد حين ينتقل من مرحلة النضج إلى مرحلة الشيخوخة، أي حين يستمتع بنفسه، وفي الرضا بأنه أصبح عين ما يرغب فيه، وما كان في استطاعته أن يصل إليه. وعلى الرغم من أن خيالها يمكن أن يجاوز هذا الحد، فإنها مع ذلك تقلع عن أي تطلع من هذا النوع يكون هدفا لمحاولة فعلية، إذا كان العالم الواقعي يضع أية عراقيل في سبيل تحقيق هذه المحاولة وينحصر هدفها في الأوضاع التي فرضت على هذا النحو. هذه الحياة المعتادة المألوفة (كالساعة التي تُملأ ثم تُترك لتعمل من نفسها) هي التي تجلب الموت الطبيعي، فالعادة هي نشاط بغير معارضة، لا يظل لها سوى دوام شكلي، ويمتنع فيها وجود الامتلاك والحماس اللذين كان يتسم بهما هدف الحياة في الأصل، فهي مجرد وجود حسي خارجي قد كفّ عن أن يندفع بحماس في سبيل هدفه أو موضوعه. وهكذا يفنى الأفراد وتتلاشى الشعوب بواسطة الموت الطبيعي، وعلى الرغم من أن الشعوب يمكن أن تستمر في الوجود، فإنه سيكون وجوداً بغير عقل ولا حيوية، وبغير حاجة إلى مؤسساتها، لأن الحاجة قد تم إشباعها ، أعني أنها ستكون مجرد فراغ سياسي وملل سياسي. ولكي يظهر اهتمام كلي حقيقي فإن روح الشعب لا بدّ أن تتقدم فتتبنى غرضاً جديداً. لكن من أين يمكن أن ينشأ هذا الغرض الجديد. . .؟ لا بدّ أن يكون ذلك تصوراً لذاتها أعلى وأشمل، وتجاوزاً لمبدأها،غير أن هذا العمل نفسه لا بدّ أن يتضمن مبدأ من طراز جديد، أعني روحاً قومية جديدة.

مثل هذا المبدأ الجديد يتغلغل بالفعل في روح الشعب الذي وصل إلى تطور كامل، وتحقق ذاتي؛ وهو لا يموت موتاً طبيعياً ببساطة، لأنه ليس مجرد فرد منعزل، وإنما هو حياة روحية شاملة، بل إن الموت الطبيعي في حالتها يبدو

انتحاراً، وسبب اختلافها هذا عن الفرد الطبيعي الواحد، هو أن روح الشعب توجد بوصفها جنساً Genus، وهي بالتالي تحمل في جوفها سلبها الخاص، الذي يتمثّل في نفس العمومية التي تتسم بها. إن الشعب لا يمكن أن يموت ميتة عنيفة إلّا عندما يموت في ذاته ميتة طبيعية، كما هي الحال مثلا في المدن الامبراطورية الألمانية، وفي الدستور الامبراطوري الألماني.

على أنه ليس من طبيعة الروح التي تتغلغل في كل شيء أن تموت هذا الموت الطبيعي، فهي لا تنحدر ببساطة إلى حياة الشيخوخة: حياة العرف والعادة فحسب، لكنها، بوصفها روحا قومية تنتمي إلى التاريخ الكلي، تبلغ مرحلة الوعي بما تعمله، وتصل إلى مرحلة التفكير في ذاتها. والواقع أنها لا تكون منتمية إلى التاريخ العالمي إلّا بمقدار ما يكون هناك مبدأ كلي يكمن في عنصرها الأساسي، وفي هدفها العظيم، وبهذا المقدار وحده يكون العمل الذي تنتجه هذه الروح تنظيما سياسيا وأخلاقيا. فلو كانت الرغبات وحدها هي التي تدفع الأمم إلى النشاط، لانقضت مثل الأعمال دون أن تترك أثراً، أو لكانت آثارها هي الخراب والدمار، فحسب. وعلى ذلك فإن كرونوس Chronos أو الزمان(٤٣)، هو أول مَنْ حكم، أعني العصر الذهبي بغير نواتج أخلاقية، كما أن كرونوس، قد التهم ما أنتجه، وهو ذريته. ولقد كان جوبيتر(٤٤) الذي بزغت مينرفا(٤٥) من

(٤٣) كرونوس Icronos، أو Kronos، أو خرونوس Chronos ـ وهو نفسه الإله ساترن Saturn عند الرومان ـ كان سيد الآلهة في الميثولوجيا اليونانية قبل الإله زيوس Zeus وهو ابن أورانس Oranus (السماء) وجي Ge (الأرض). طرد أباه أورانوس من عرش السماء، لكن القدر عاد يكرر نفسه فيطرده ابنه زيوس ويستولي على العرش، ويصبح كبيراً للآلهة وتستقر حياتهم فوق جبل الألمب وينعمون بالعدالة. أمّا كرونوس فكان يلتهم جميع أبنائه بعد ذلك حتى استطاعت ربات الفنون أن تجعله يقلع عن هذه العادة. ولقد أطلق اليونانيون على كرونوس إسم إله الزمان، على اعتبار أن الزمان يلتهم كل لحظاته، ويصيب كل شيء بالخراب والدمار. أما الفنون فهي وحدها التي تستطيع أن تقف في طريقه [المترجم].

(٤٤) جوبيتر Jupiter عند الرومان، وهو نفسه الإله زيوس Zeus عند اليونان، وهو رب الأرباب، إله الأرض والسماء، كان يقطن فوق جبال الألمب وهو ابن كرونوس من « ريا ». أحب حوريات كثيرة أنجبن له بنين وبنات منهن أفروديت وآرتميس، كبير الآلهة بعد أبيه كرونوس مقيم العدل والاستقرار بين الآلهة [المترجم].

(٤٥) مينرفا. Minerva عند الرومان، وهي أثينا عند اليونان، هي الهة الحكمة، وقد خرجت من رأس جوبيتر أو زيوس كبير الآلهة تعبيراً عما تمثله من عقل ورجاحة فكر [المترجم].

رأسه، والذي ينطوي تحت لواء ألوهيته: الإله « أبولو »[٤٦]، وربات الفنون Muses[٤٧] هو أول مَنْ كبح جماح الزمن، ووضع حدا لجريانه ـ إن إله السياسة هو أول مَنْ وضع عملا أخلاقيا ألا وهو: **الدولة**.

وفي قلب عملية الانجاز ذاتها توجد خاصية العمومية والفكر، فبدون الفكر لا يكون لهذا الانجاز موضوعية، ذلك لأن الفكر هو أساس الانجاز. وأعلى نقطة يصل إليها تطور الشعب هي هذه: أنه يكتسب فكرة واعية عن حياته ووضعه، وأن يضفي على قوانينه، وأفكاره عن العدالة والأخلاق صبغة العلم، لأنه في هذه الوحدة (وحدة الذاتية والموضوعية) تكمن أوثق وحدة تستطيع الروح بلوغها بذاتها. فهي في عملها تسعى لكي تجعل من نفسها موضوعاً لتأملها، لكنها لا تستطيع أن تطور نفسها بطريقة موضوعية إلى طبيعتها الجوهرية إلاّ بأن تفكر في ذاتها.

وإذنْ ، فالروح، عند هذه النقطة، تتعرّف على مبادئها وعلى الطابع العام لأفعالها. لكن عمل الفكر هذا، هو في نفس الوقت وبسبب عموميته ذاتها، يختلف من حيث الشكل عن المنجزات الفعلية لعبقرية الأمة، وعن الفاعلية الحية التي تتحقق بها هذه المنجزات. إننا نجد أمامنا إذنْ، وجودا **واقعيا**، **ومثاليا**، لروح الأمة. فلو أننا أردنا أن نكتسب فكرة عامة وتصورا عاماً لما كان عليه

---

(٤٦) الإله أبولو Apollo أحد كبار الآلهة عند اليونان وهو الاله الثاني بعد زيوس من حيث القوة وانتشار العبادة. إبن زيوس من ليتو Leto، وشقيق الإلهة آرتميس Artmis وهو يُعبد على أنه إله العقاب، وإله التنبؤ، وإله الشمس [المترجم].

(٤٧) ربات الفنون Muses في الأساطير اليونانية تسع بنات أنجبهن زيوس كبير الآلهة من نموزين (إلهة الذكرى). وهن كليو Clio ربة التاريخ، ويوترب Euterpe (الغناء) وتاليا Thalia ربة الكوميديا، وملبومين Melpomene ربة التراجيديا، وتربسخور Terpichore ربة الرقص، وإرتوا Erato ربة الشعر الغنائي، وبوليهمينا Polyhymni ربة الخطابة والبلاغة، وكاليوبي Calope ربة شعر الملاحم، وأورانيا Urania ربة الفلك، ومن إسم ربات الفنون Muses اشتق إسم المتاحف ودار الآثار Musée, Museum والموسيقى في اللغات الأجنبية.
ومن الواضح أن هيجل يلجأ هنا إلى الميثولوجيا اليونانية لتوضيح الفكرة التي يعبر عنها، والتي تتلخص في أن الأخلاق، والحكمة، ونواتجها ـ كالدولة ـ هي وحدها التي تعلو على الزمان، على الرغم من أنه يصيب بالدمار كل شيء آخر فلا يقف في وجهه ـ متحديا ـ سوى هذه المؤسسات الأخلاقية ونواتجها [المترجم].

الإغريق لوجدناه عند سوفكليس Sophoclec[٤٨] وأرستوفان Aristophance[٤٩]، وثوكيديدز Thucydides، وأفلاطون Plato: ففي هؤلاء الأفراد تصورت الروح اليونانية ذاتها، وفكرت في ذاتها. وهذا هو نوع الارضاء العميق الذي تبلغه روح شعب ما، لكنه نشاط « مثالي » متميز عن نشاطها « **الواقعي** ».

في مثل ذلك العصر، نشاهد شعباً يجد، بالضرورة، ارضاء في فكرة الفضيلة، ويضع الكلام عن الفضيلة في بعض الأحيان على صعيد واحد مع الفضيلة الفعلية، ويجعله في أحيان أخرى يحل محلها. ومن ناحية أخرى فإن الفكر الكلي الخالص، ما دامت طبيعته هي الكلية، قادر على أن يدفع ما هو جزئي وتلقائي، أي الإيمان، والثقة أو الارتكان، وأخلاق العادة ـ إلى التفكير في نفسه، وفي بساطته البدائية وعلى أن يبين الحدود التي تقيده ـ إمّا بتقديم مبررات لنبذ الواجبات، وإمّا بأن يطالب هو ذاته بمبررات، ويبحث عن الصلة بين هذه المتطلبات وبين الفكر الكلي؛ وحين يجد هذه الصلة، يسعى إلى إدانة سلطة الواجب بصفة عامة، بوصفها غير قائمة على أساس سليم.

وتظهر في الوقت نفسه عزلة الأفراد بعضهم عن بعض، وعن الكل: غرورهم، وأنانيتهم العدوانية، وسعيهم وراء مصالحهم الشخصية، وذلك على

---

(٤٨) سوفكليس (٤٩٦ ـ ٤٠٦ ق.م) أعظم شعراء المأساة اليونانية، وأوسعهم شهرة، وأكثرهم أثراً في فكر هيجل، من أشهر مسرحياته « أوديب ملكاً » و « أوديب في كولونا » و « أنتيجونا » و « الكترا »، نال الجائزة الأولى من ١٨ إلى ٢٠ مرة. ولقد ظل هيجل يكنّ له أعظم تقدير طوال حياته؛ درسه في شبابه دراسة متعمقة لعدة سنوات بلا انقطاع (راجع ما سبق أن ذكرناه في المقدمة). وترجم بعض مسرحياته إلى اللغة الألمانية، لا زالت موجودة حتى الآن. كما أنه اهتم كثيراً بمسرحية أنتيجونا التي تصور في رأيه جمال الروح الإغريقية وعمقها تصويراً كاملا. وهو يشير إليها ويقتبس منها كثيراً في ظاهريات الروح ـ راجع ترجمة بيلي الانجليزية ص ٤٩١، وص ٤٩٣، وكذلك ٤٩٤ وأيضا ٤٩٦... الخ [المترجم].

(٤٩) أرستوفان (٤٤٨ ـ ٣٨٨ ق.م) أعظم شعراء الملهاة اليونانية، تتميز مسرحياته بهجومها العنيف ونقدها اللاذع للساسة والأدباء المعاصرين، وبلغتها الجميلة، وما تتضمنه من مقطوعات غنائية رقيقة. أمّا شخصياته فطبيعية حية، استمدها من المجتمع الذي عاش فيه، فجاءت مطابقة للواقع. كتب إحدى عشرة مسرحية منها « الاكارنيون » « والحب » حيث ينقد السفسطائيين وسقراط و « الضفادع » وهي دراسة أدبية مفصلة لمسرحيات أسخيلوس، و « يوريبيدس » و « الطيور » و « السحاب » و « السلام » [المترجم].

حساب الدولة بصفة عامة، أي أن هذا المبدأ الداخلي، وهو يجاوز تجلياته الخارجية، هو ذاتي أيضاً في الصورة أو الشكل، فهو أنانية وفساد للانفعالات الطليقة الجامحة وللمصالح الذاتية الأنانية بين الناس.

وعلى ذلك فإن زيوس Zeus الذي يوصف بأنه قد وضع حداً لفاعلية التهام الزمان، وأوقف هذا الإنسياب، بأن أقام شيئاً دائمًا في ذاته ـ أقول إن زيوس وأضرابه قد ابتلعتهم نفس القوة التي أنتجتهم ـ مبدأ الفكر، والادراك الحسي، والاستدلال العقلي، والبصيرة المستمدة من أسس عقلية، وما تتطلبه مثل هذه الأسس.

إن الزمان هو العنصر السالب Negative في العالم المحسوس، والفكر هو نفسه قوة السلب، لكنه أعمق صورها، أعني صورتها اللامتناهية التي ينحل فيها كل وجود بصفة عامة. إذْ ينحل أولا الوجود المتناهي، أعني الصورة المحدودة المتعينة. لكن الوجود بصفة عامة، في طابعه الموضوعي، محدود؛ لذلك يظهر بوصفه معطى فحسب، أعني كشيء مباشر، وسلطة وهو إمّا متناهٍ ومحدود داخلياً أو يتمثل بوصفه حداً للذات المفكرة، وتفكيرها اللامتناهي في ذاتها (أعني التجريد اللامحدود).

لكن علينا أن نلاحظ أولاً كيف أن الحياة التي تخرج من الموت، ليست بدورها ، من ناحية أخرى، إلاّ حياة فردية، بحيث أننا إذا ما نظرنا إلى النوع على أنه العنصر الحقيقي والجوهري وسط هذا التغير المتقلب، فإن فناء الفرد يعني ارتداد النوع إلى الفردية. ولذلك فإن بقاء النوع ليس إلاّ تكراراً مطرداً على وتيرة واحدة لنوع الوجود نفسه، وفضلا عن ذلك فإن علينا أن نلاحظ كيف أن الإدراك، أي الاحاطة الشاملة للفكر بالوجود ـ هو المصدر، والموطن الأصلي لكل جديد، وهو في الواقع شكل أعلى، لمبدأ يحتفظ بمادته في نفس الوقت الذي يحورها فيه. ذلك لأن الفكر هو ذلك الكلي، وهو ذلك النوع، الخالد الذي يحتفظ بهوية واحدة مع نفسه. والصورة الجزئية للروح، لا تنقضي في العالم بواسطة الاسباب الطبيعية في الزمان فحسب، بل إنها تمحي في نشاط الوعي الذي ينعكس على نفسه تلقائياً، ولّما كان هذا الالغاء هو نشاط الفكر، فإن الفكر يحتفظ ويحوّر في الآن نفسه. وعلى ذلك فبينما تعمل الروح من ناحية على إلغاء الواقع، وتحطم دوام ما تكونه، فإنها تظفر في الوقت ذاته بالماهية وبالفكر، وبالعنصر الكلي لذلك الذي كانت عليه فحسب (أعني أحوالها العابرة). ولا يعود

مبدأها هو المضمون والغاية المباشرة اللذان كانا فيما سبق، بل يصبح ماهية ذلك المضمون وتلك الغاية.

ونتيجة هذا المسار، إذنْ، هي أن الروح، وهي تجعل نفسها موضوعية، وتجعل وجودها هذا موضوعا للتفكير، تدمر من ناحية أخرى الصورة الجزئية المعينة لوجودها، وتظفر من ناحية أخرى بفهم شامل للعنصر الكلي الذي يتضمنه هذا الوجود، وتضفي بذلك شكلا جديداً على مبدأها الباطني. وبسبب ذلك فإن الشخصية الجوهرية للروح القومية قد تغيّرت، أعني أن مبدأها قد ظهر في مبدأ آخر، وهو في الواقع يظهر في مبدأ أعلى.

وإنه لمن الأهمية القصوى، في إدراك التاريخ، وفهمه فهمًا شاملا، أن تكون لدينا، الفكرة التي ينطوي عليها هذا الانتقال، وأن نفهمها. فالفرد بوصفه وحدة يمرّ بدرجات مختلفة من التطور، ويظل هو نفسه الفرد، ويسير الشعب بطريقة مماثلة حتى تصل الروح التي تتجسّد فيه إلى درجة الكلية. وفي هذه النقطة تكمن الضرورة الأساسية والفكرية (أو العقلية) للانتقال؛ هذه هي روح الفهم الفلسفي الشامل للتاريخ، وهي العنصر الجوهري فيه.

إن الروح هي في الأساس نتيجة لنشاطها الخاص: ونشاطها هو تجاوز الوجود المباشر البسيط غير المنعكس على ذاته، وهو سلب لذلك الوجود وعودة إلى ذاتها. ويمكن أن نشبه نشاطها بالبذرة، فمن البذرة يبدأ النبات، ومع ذلك فإن البذرة هي أيضاً حصيلة حياة النبات بأسرها، لكن الجانب الضعيف من الحياة يتجلىّ في انفصال البداية والنهاية كل عن الأخرى. وتلك هي الحال أيضاً في حياة الشعوب وحياة الأفراد: فحياة شعب ما تثمر ثمرة معينة، ويهدف نشاطه إلى ابراز المبدأ الذي تنطوي عليه إبرازاً كاملا غير أن هذه الثمرة لا تسقط مرة أخرى في حجر الشعب الذي أنتجها وأنضجها، بل تصبح، على العكس من ذلك، جريمة مسمومة ضده. على أن الشعب لا يمكن أن يترك هذه الجريمة المسمومة وشأنها، لأنه يشعر نحوها بظمأ لا يرتوي؛ غير أن تذوق الجرعة يعني دماره، على الرغم من أنه يعني في الوقت نفسه ظهور مبدأ جديد.

لقد سبق أن ناقشنا الغاية لهذا التقدم، فمبادىء المراحل المتتالية للروح التي تبعث الحياة في الأمم خلال تدرج ضروري، ليست هي نفسها إلاّ خطوات فحسب في تطور روح كلي واحد يرتفع من خلالها ويكمل نفسه ليصل إلى مرحلة **الشمول الكلي** Totality الذي يحوي ذاته.

وعلى حين أننا قصرنا اهتمامنا على فكرة الروح، ونظرنا إلى كل ما يحدث في تاريخ العالم على اعتبار أنه تجلٍ لها فحسب ــ فإن علينا ونحن نجتاز الماضي بالغا ما بلغ اتساع نطاقه ــ أن نتناول دراسة ما هو حاضر فحسب. ذلك لأن الفلسفة لما كانت تشغل نفسها بالحق، فإنها تبحث فيما هو حاضر **بطريقة أبدية**، فلا شيء من الماضي قد ضاع عندها، لأن الفكرة في حاضر دائم، فالروح خالدة. ولا يوجد عندها ماضٍ أو مستقبل. وإنما هي في جوهرها حاضر آني. ويستلزم ذلك بالضرورة أن يشمل الشكل الحاضر للروح في جوفه جميع الخطوات السابقة. صحيح أن هذه الخطوات قد تتكشّف في تعاقب مستقل، لكن جوهر الروح كان موجوداً دائمًا في ذاته؛ أمّا التميزات والتنوعات فلم تكن سوى تطورات الطبيعة الجوهرية؛ وحياة الروح الحاضرة دائمًا هي حلقة من التجسيدات المتعاقبة التي لا تظل قائمة بعضها إلى جانب بعض، إذا ما نظرنا إليها من زاوية معينة، ولا تظهر على أنها ماضٍ إلاّ إذا ما نظرنا إليها من زاوية أخرى. أمّا تلك المراحل التي يبدو أن الروح خلّفتها وراءها فانها تظل تمتلكها في أعماق حاضرها.

الأساس الجغرافي لتاريخ العالم

إن العلاقة مع الطبيعة، التي تساعد على إنتاج روح شعب ما، إذا ما قارنا بينها وبين شمول الكل الأخلاقي، وبين وحدة تلك الفردية التي هي مبدأها الفعال تبدو عنصرا خارجيا. لكن بمقدار ما ينبغي أن ننظر إليها على أنها الأرض التي تتحرك عليها الروح وتؤدّي دورها، فإنها تكون أساساً جوهريا وضروريا. ولقد بدأنا بالقول: إنه في تاريخ العالم تظهر فكرة الروح في تجسّدها الفعلي على أنها سلسلة من الصور الخارجية، تتكشف كل منها بوصفها شعباً موجوداً بالفعل. هذا الوجود يندرج تحت مقولة الزمان، كما يندرج تحت مقولة المكان، على طريقة وجود الأشياء الطبيعية، والمبدأ الخاص الذي يجسّده كل شعب من شعوب التاريخ يكون بمثابة خاصة طبيعية له. وحين تتخذ الروح هذه الصورة من صور الطبيعة تدفع أوجهها الجزئية إلى اتخاذ طابع الوجود المنفصل، لأن الاستبعاد المتبادل هو نوع الوجود المميز للطبيعة الخالصة. وهذه الفروق الطبيعية يلزم أن نعدها في بادىء الأمر إمكانيات خاصة، تتولّد منها روح الشعب، ومن هذه الإمكانيات: الأساس الجغرافي. وليس يعنينا أن نعرف الأرض التي تمثلها أمة من الأمم باعتبارها موقعاً محليا خارجيا، وإنما مجال اهتمامنا هو معرفة النمط الطبيعي للموقع المحلي من حيث صلته الوثيقة بنمط الشعب وشخصيته التي هي ثمرة لمثل هذه التربة. هذه الشخصية ليست أكثر ولا أقل من الحالة والصورة التي تظهر بها الأمم في التاريخ، وتأخذ مكانها ومركزها فيها. ولا ينبغي أن نغالي في تأكيد شأن الطبيعة، ولا أن نهوّن من شأنها: فمن المؤكد أن جو « أيونيا Ionia » المعتدل قد أسهم في إضفاء الصفاء والرقة على أشعار هوميروس ولكن هذا الجو وحده لا

يخلق لنا شعراء من طراز هوميروس، كما أنه لا يظل يأتي بمثلهم، ففي العهد التركي لم يظهر شعراء. وعلينا هنا أن نأخذ في اعتبارنا أولا تلك الظروف الطبيعية التي ينبغي أن تُستعاد مرة واحدة وإلى الأبد من دراما تاريخ العالم، ففي المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة لا يوجد الموقع المحلي المناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي. ذلك لأن الوعي المستيقظ يظهر محفوفا بالمؤثرات الطبيعية وحدها، وكل تقدم له انعكاس الروح على نفسها في مقابل الطبيعة المباشرة، وعلى ذلك فإن الطبيعة عامل واحد في عملية التضاد التجريدية هذه والطبيعة هي وجهة النظر الأولى التي يستطيع منها الإنسان أن يظفر بحريته داخل ذاته، وينبغي ألّا تقف العقبات الطبيعية حائلا في وجه هذا التحرر. إن الطبيعة، في مقابل الروح، هي كتلة كمية، ويلزم ألّا يكون لها من القوة ما يجعلها قادرة على كل شيء، ففي المناطق المتطرفة لا يستطيع الإنسان أن يكون حرا في حركته، فالبرد والحر في تلك المناطق من القوة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالما لذاتها، وقديماً قال أرسطو: «حينما تُشبَع الحاجات الملحة، ينتقل الإنسان الى طلب الأمور الرفيعة ذات الطابع العام». لكن هذا الالحاح والضغط الشديد في المناطق المتطرفة لا تخف وطأته، ولا يمكن تجنبه، ويضطر الإنسان أن يوجه اهتماما مباشراً مستمراً إلى الطبيعة، إلى أشعة الشمس المتقدة، أو إلى الجليد المتجمد. وعلى ذلك فإن مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها، لأن الأرض فيه تمثل شكلا قاريا، ولها صدر واسع كما يقول اليونانيون. أمّا في الجنوب فهي تنقسم إلى عدة أقسام وتتشعب إلى نقاط شتى. وتظهر هذه الخاصية نفسها في نواتج الطبيعة، ففي الشمال أنواع كثيرة من الحيوانات والنباتات لها خصائص عامة مشتركة، أمّا في الجنوب حيث الأرض منقسمة إلى أقسام كثيرة فإن الأشكال الطبيعية بدورها تمثل ملامح فردية يباين بعضها بعضا.

وينقسم العالم إلى: عالم قديم، وعالم جديد. ولقد جاءت تسمية «الجديد» من أننا لم نعرف شيئاً عن أمريكا واستراليا إلّا حديثا. لكن هذه الاجزاء من العالم ليست جديدة نسبياً فحسب، ولكنها جديدة أيضا حتى من الناحية الداخلية، أعني من زاوية تكوينها الفيزيقي والسيكولوجي، ولا دخل لنا بالطبع بقدمها الجيولوجي. فأنا لا أنكر على العالم الجديد شرف الانبثاق من البحر أثناء تكوين العالم في نفس الوقت الذي انبثق فيه العالم القديم. ومع ذلك فإن الأرخبيل أو مجموعة الجزر الموجودة بين أمريكا الجنوبية وآسيا، تظهرنا على عدم نضج فيزيقي. فالجزء الأكبر من الجزر قد تكون على نحو تكون فيه أشبه

برواسب سطحية من التراب على صخور، ظهرت من أعماق لا قرار لها، وتحمل طابع التكوين الجديد. وتظهرنا هولندا الجديدة على طابع جغرافي لا يقلّ عن ذلك في عدم نضجه، ذلك لأن المرء إذا ما توغل داخل هذا البلد متجاوزاً المستعمرات الإنجليزية، لاكتشف مجاري أنهار ضخمة لم تطور نفسها بعد إلى تلك الدرجة التي تمكنها من حفر قناة لنفسها، وإنما تتبدد في مستنقعات. ونحن نعرف معلومات عن أمريكا ودرجة حضارتها، خصوصاً في المكسيك، وبيرو، ولكنها لا تتضمن شيئاً أكثر من أن هذه الثقافة كانت وطنية تماماً تنقضي بمجرد ما تقترب الروح منها. ولقد ظهرت أمريكا نفسها باستمرار على أنها ضعيفة فيزيقياً وسيكولوجيا، ولا تزال تبدو كذلك لأن السكان الأصليين بعد أن هبط الأوروبيون أرض أمريكا تلاشوا بالتدريج مع بداية ظهور النشاط الأوروبي. ففي الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية، ينحدر جميع المواطنين، من أصل أوروبي، ولم يستطع السكان القدامى أن يندمجوا معهم، وإنما دُفعوا إلى الداخل. صحيح أن السكان الأصليين قد اقتبسوا بعض الفنون والعادات عن الأوروبيين، مثل عادة شرب « البراندي » التي كانت لها آثار مدمّرة، وفي الجنوب يُعامل أبناء البلد الأصليون معاملة أشد عنفا بكثير، ويُستخدمون في الأعمال الشاقة التي لا تتناسب على الأطلاق مع قوتهم. وأهم سمات سكان أمريكا الأصليين هي: الوداعة، والمزاج الذي يخلو من انفعال، ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبيض المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبي. وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يبثوا فيهم روح الاستقلال. والواقع أن تخلف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي، حتى في أحجامهم، واضح للعيان. ولا نجد بينهم طبائع أكثر صلابة إلّا بين الأجناس التي تقطن في أقصى الجنوب في « بتاجونيا Ptagonia »، وإنْ كانوا لا يزالوا يتمسكون بحالتهم الطبيعية: حالة الخشونة والهمجية. وحين أراد اليسوعيون Jsuits، ورجال الدين الكاثوليك أن يُعوِّدوا الهنود على الثقافة، والعادات الأوروبية (وهم ، كما هو معروف، قد أقاموا دولة في براجواي Praguay، كما أقاموا أديرة في المكسيك، وكاليفورنيا) بدأوا يتصلون بهم اتصالا وثيقاً وفرضوا عليهم واجبات اليوم. وقد قبلوها رغم كسلهم، وأذعنوا لها متأثرين بسلطة الرهبان. وكانت هذه الواجبات (التي وصلت إلى حد دق جرس في منتصف الليل لينبههم إلى واجباتهم الزوجية) التي وضعوها لهم موجهة في البداية إلى خلق حاجات، والحاجات هي الحوافز التي ينبثق منها السلوك البشري عموماً. ولقد كان ضعف الأمريكيين

الأصليين البدني سبباً رئيسياً في جلب الزنوج إلى أمريكا واستخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد. ذلك لأن الزنوج كانوا أكثر تقبلا للمدنية الأوروبية من الهنود. ولقد اهتدى رحّالة انجليزي إلى أمثلة لزنوج أصبحوا قساوسة أكفاء، وأطباء.... إلخ (فقد كان أول مَنْ اكتشف أعشاب الكينا(٥٠) رجلا زنجياً). في حين أنه لم يُعرَف سوى واحد فقط من السكان الأصليين كان لديه من النمو العقلي ما يمكنه من الدراسة، لكنه سرعان ما توفي بعد أن بدأ في هذه الدراسة بوقت قصير إثر إفراطه في شرب الخمر. ومما ضاعف من تأثير ضعف البنية البشرية في أمريكا، الافتقار إلى أدوات التقدم وأجهزته، أي نقص الخيل والحديد، وهي الوسائل الرئيسية التي قهرتهم.

ولّما كانت الأمة الأصلية قد اختفت، أو هي على وشك الاختفاء، فإن السكان الفعليين هم الذين جاءوا من أوروبا في الأعم الأغلب، أي أن ما يحدث في أمريكا ليس إلّا انبثاقاً من أوروبا. فأوروبا قد أرسلت فائض سكانها إلى أمريكا على نحو يكاد يماثل ما حدث في المدن الامبراطورية العتيقة(٥١) التي تسيطر عليها الطوائف الحرفية، وتسير فيها التجارة بطريقة نمطية رتيبة، حين هرب كثير من الناس إلى المدن الأخرى التي لم تكن ترزح تحت مثل هذا النير، والتي لم تكن فيها المكوس باهظة إلى هذا الحد، وهكذا ظهرت التونا Altona إلى جانب مدينة «هامبرج»، كما ظهرت أفنباخ Offenbach إلى جانب مدينة «فرانكفورت». وظهرت فورت Furth إلى جانب «نورمبرج»، وكاروج Carouge إلى جانب «جنيف». . والواقع أن العلاقة بين أمريكا الشمالية وأوروبا تشبه ذلك، فكثير من الانجليز استقروا هناك حيث لا أعباء ولا رسوم، ولقد نجح تجمع الأجهزة والمهارات الأوروبية في تحقيق بعض العائد من تربة واسعة لا تزال بكراً. والواقع أن الهجرة قدمت في هذا السبيل الكثير من المزايا، فقد تخلّص المهاجرون من كثير من العوائق التي كانت تقف في وجه مصالحهم الخاصة في وطنهم الأصلي، على حين أنهم حملوا معهم مزايا استقلال الروح الأوروبية، والمهارة المكتسبة. ومن المؤكد أن أمريكا قد فتحت مجالا جديداً للعمل. أمام

---

(٥٠) وتُسمى أحيانا اللحاء البيروفي (أو لحاء الكينا) peruvian bark نسبة إلى بيرو بأمريكا الجنوبية وهي أعشاب تُستخدم لعلاج الحميات [المترجم].

(٥١) يقصد الامبراطورية الألمانية القديمة [المترجم].

أولئك الذين كان لديهم استعداد للعمل بنشاط، لكنهم لم يجدوا في أوروبا فرصة مواتية لكي يمارسوا نشاطهم.

إن أمريكا، كما نعرف، تنقسم قسمين يرتبطان بواسطة برزخ، لكن هذا البرزخ لم يكن هو وسيلة إقامة العلاقات بينهما، وإنما تميز كل قسم من هذين القسمين تميزاً أساسياً عن الآخر. فأمريكا الشمالية تبدو، على طول شاطئها الشرقي سهلا ساحليا عريضا تمتد خلفه سلسلة من الجبال، هي الجبال الزرق أو جبال الأبلاش Apalachiaans أو جبال اليجاني Alleghanies في الجزء الواقع شمالا، وتروي الأنهار التي تنبع من هذه الجبال أرض الساحل التي تعتبر منطقة ذات ميزات كبرى للولايات المتحدة التي ينتمي أصلها إلى هذه المنطقة. فخلف هذه السلسلة من الجبال يجري نهر سانت لورنس St. Lawrence (الذي يرتبط ببحيرات عظمى) من الجنوب إلى الشمال، وعلى هذا النهر تقع المستعمرات الشمالية لكندا. وتلتقي في الغرب بحوض نهر المسيسيبي الواسع، وحوض نهر ميسوري، ونهر أوهيو، اللذين هما رافدان له، ثم يصبُّ النهر في خليج المكسيك. وفي الجانب الغربي من هذه المنطقة نجد أيضاً سلسلة طويلة من الجبال تمتد عبر المكسيك وبرزخ بنما، باسم جبال الانديز أو جبال كورديلرا Cordillera مكوِّنة شريطا يمتد على طول الشاطىء الغربي لأمريكا الجنوبية بأكملها، والساحل الذي يكون نتيجة لذلك أضيق، وميزاته أقل من الساحل الموجود في أمريكا الشمالية. وفيه توجد «بيرو» و «شيلي». أمّا في الساحل الشرقي فتجري أنهار عظيمة في اتجاه الشرق مثل نهر أورينوكو Orinoco ونهر الأمازون Amazons ويكونان ودياناً هائلة، وإنْ لم تكن تصلح للزراعة لأنها ليست إلاّ سهوبا صحراوية واسعة. ويجري في اتجاه الجنوب نهر ريو دي لا بلاته Rio de la Plata[٥٢] الذي تنبع بعض روافده من جبال الأنديز (أو كورديلرا) وبعضها الآخر من سلسلة الجبال الشمالية التي تفصل حوض الأمازون عن حوض نهر لابلاته. وتنتمي جمهورية البرازيل، والجمهوريات الاسبانية إلى إقليم ريودي لابلاته. وتحتل كولمبيا ساحل الشاطىء الشمالي لأمريكا الجنوبية، حيث يصبُّ إلى الغرب منها في البحر الكاريبي، نهر مجدلينا الذي يجري بطول الأنديز.

ولقد قامت في أمريكا الجنوبية جمهوريات كتلك التي قامت في أمريكا

(٥٢) يُكتب عادة نهر لا بلاته فقط [المترجم].

الشمالية سواء بسواء، باستثناء البرازيل. وإذا ما قارنا بين أمريكا الجنوبية (معتبرين المكسيك جزءاً منها) وبين أمريكا الشمالية لاحظنا تباينا مذهلا.

إذْ نشاهد في أمريكا الشمالية وضعاً مزدهراً، ونمواً في الصناعة، وازدياداً في السكان، وحرية راسخة، ونظاماً مدنيا، ولا يشكل الاتحاد كله سوى دولة واحدة ذات مراكز أساسية. أمّا في أمريكا الجنوبية، فاننا نجد على العكس، جمهوريات لا تعتمد إلّا على القوة العسكرية، وتاريخها كله مليء بالانقلابات المتصلة، التي تتفكك فيها دول كانت متحدة، وتتحد دول كانت منفصلة، وهذه التغيرات كلها تحدث بواسطة الانقلابات العسكرية.

إن الاختلافات الأكثر دقة بين جزأي أمريكا ناتجة عن اتجاهين متضادين أحدهما في المسائل السياسية والآخر خاص بالدين: فأمريكا الجنوبية، حيث استقر الأسبان وانعقد لهم لواء السيادة، كاثوليكية. أمّا أمريكا الشمالية فعلى الرغم من أنها أرض النخيل من كل لون، فإنها مع ذلك بروتستانتية أساساً. وهناك فارق أكبر من ذلك يتمثّل في أن أمريكا الجنوبية فُتِحت وقُهِرت، في حين أن أمريكا الشمالية استُعمِرت(٥٣). فقد استولى الأسبان على أمريكا الجنوبية ليحكموها، ولكي يثروا من خلال المناصب السياسية عن طريق ألوان الاغتصاب والابتزاز، ولّما كانوا يبتعدون عن الأرض الأم التي تبتعد عنهم بمسافات شاسعة، فقد وجدت رغباتهم مجالا أوسع، وبالقوة، والبراعة، والثقة في أنفسهم، ظفروا بتفوق هائل على الهنود. أمّا ولايات أمريكا الشمالية فقد استعمرها كلها الأوروبيون. ولّما كان الطُّهرانيون، والاسقفيون، والكاثوليك في انجلترا، قد اشتبكوا في صراع دائم يتغلّب فيه هذا الفريق تارة وذاك تارة أخرى، فقد هاجر كثير منهم التماساً للحرية الدينية في بلد أجنبي. ولقد كان هؤلاء المهاجرون أوروبيين نشطين كرّسوا حياتهم للزراعة: زراعة التبغ، والقطن... الخ.

وسرعان ما وجه السكان اهتمامهم كله إلى العمل، وأصبح أساس وجودهم كجسم متحد هو الضرورات التي تربط بين إنسان وإنسان، والرغبة في السكينة،

---

(٥٣) لاحظ أن لفظ «الاستعمار» يُستخدم هنا لا بالمعنى السيء الحالي، بل بالمعنى الأصلي، أي نزوح جماعة من الناس إلى منطقة شبه خالية من أجل «تعميرها». أمّا «الاستعمار» كما نعرفه اليوم فيقترب كثيراً من وصف هيجل «للاحتلال» الأسباني لأمريكا الجنوبية [المترجم].

وإقامة الحقوق المدنية، وكفالة الأمن والحرية، وإقامة مجتمع ينشأ من تجمع الأفراد بوصفهم عناصر أساسية مكونة بحيث كانت الدولة مجرد شيء خارجي لحماية الملكية الخاصة. ومن الديانة البروتستانتية انبثق مبدأ الثقة المتبادلة بين الأفراد(٥٤) أعني الثقة في شرف خصال الآخرين، ذلك لأن الكنيسة البروتستانتية ترى أن الحياة كلها، أي نشاطها بصفة عامة، هي مجال العمل الديني. أمّا عند الكاثوليك فلا يمكن أن يكون هناك مثل هذا الأساس للثقة المتبادلة، لأن العنف والخضوع الإختياري هما وحدهما مبادىء السلطة في المسائل الدنيوية. أمّا الأشكال التي نسميها باسم الدساتير فهي في هذه الحالة تصبح مسألة لجوء إلى الضرورة، ولا تشكل أساسا لحماية المواطنين من عدم الثقة.

لو أننا عقدنا مقارنة أخرى بين أمريكا الشمالية وأوروبا، فسوف نجد في الأول المثل الدائم للدستور الجمهوري. فها هنا تبرز أمامنا وحدة ذاتية، حيث نجد رئيس الجمهورية على رأس الدولة، وقد اختير رئيساً لمدة أربع سنوات فحسب حتى يكون ذلك ضمانا يحدّ من طموحه نحو النظام الملكي. وهم يثنون ثناء مستمراً على ما لديهم من حماية عامة للملكية الخاصة، وإعفاءً تاماً، تقريباً، من عبء الضرائب العامة. هذه الوقائع تكشف عن الشخصية الأساسية للمجتمع: وهي سعي الفرد وراء المكاسب، والمنافع، والأرباح التجارية، وسيادة المصلحة **الشخصية الخاصة**، التي لا تهتم بالجماعة إلّا من أجل منفعتها الخاصة فحسب. صحيح أننا نجد علاقات قانونية، وقانوناً رسمياً، لكن احترام القانون شيء، والأمانة الحقيقية شيء آخر، فالتجار الأمريكيون يتمتعون بسمعة سيئة في الخداع والنصب في ظل حماية القانون. وإذا كانت الكنيسة البروتستانتية ــ من ناحية ــ تنمي المبدأ الأساسي للثقة، كما قلنا، فإنها بذلك تتضمن، من ناحية أخرى، الاعتراف بصحة عامل الشعور لدرجة أنها تسمح له بأن يتحول إلى نزوات متنوعة؛ وأولئك الذين يؤمنون بهذه النظرة يؤكدون أن المرء، كما أنه يمكن أن تكون له طريقة خاصة في النظر إلى الأشياء بصفة عامة، فإنه يمكن أن تكون له كذلك **ديانة خاصة**. ومن هنا انقسموا إلى عدد كبير من الفرق يصل إلى أقصى درجات الحمق، وتتخذ العبادة في كثير منها شكل الحركات التشنجية، وفي

---

(٥٤) لاحظ أن هيجل كان بروتستانتياً، وقد تخرّج من معهد توبنجن الديني ليكون راعياً رسولياً! [المترجم].

بعض الأحيان أقصى ألوان التطرف الحسي. ولقد تطورت حرية العبادة الكاملة هذه إلى حد أن أصبحت لطوائف المختلفة تختار قساوستها وتستغني عنهم بحرية مطلقة؛ ذلك لأن الكنيسة ليس لها وجود مستقل ــ وليس لها وجود روحي جوهري يناظره تنظيم خارجي دائم ــ بل إن شؤون الدين تُنظَّم تبعاً للمشيئة العابرة لدى أفراد الجماعة. ففي أمريكا الشمالية يسود المسائل الدينية قدر عظيم من الفوضى، والخيال الجامح، وتفتقد الوحدة الدينية التي أمكن الحفاظ عليها في الدول الأوروبية حيث تنحصر الانحرافات في عدد قليل من المذاهب الدينية. أمّا بالنسبة للوضع السياسي في أمريكا الشمالية فإن الهدف العام من وجود هذه الدولة لم يتحدد على نحو ثابت؛ ولا توجد بعد حاجة إلى اتحاد متماسك؛ ذلك لأن الدولة الحقيقية، والحكومة الحقة لا يظهران إلاّ بعد أن تظهر الطبقات المتميزة، وعندما يصل الغنى والفقر إلى حدهما الأقصى، وعندما يوجد وضع يتعذّر معه على الغالبية العظمى من الناس إشباع حاجاتهم الضرورية بالطريقة التي اعتادوها. لكن أمريكا ظلت حتى الآن لا يهددها هذا التوتر؛ ذلك لأن باب **الاستعمار**(٥٥) بوصفه مخرجاً لا يزال مفتوحا أمامها على مصراعيه، كما أن جماهير غفيرة تنزح بصفة دائمة إلى سهول المسيسبي. وبهذه الطريقة يختفي المنبع الأساسي للسخط والاستياء، وتضمن بقاء الوضع السياسي الراهن قائما. لذلك فإن المقارنة بين الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية وبين الدول الأوروبية مستحيلة، لأن هذا المخرج الطبيعي للسكان غير موجود في أوروبا، رغم كل ما يحدث من ألوان الهجرة، ولو أن غابات ألمانيا كانت موجودة في فرنسا، لما حدثت الثورة الفرنسية. ولن تصبح أمريكا الشمالية مشابهة لأوروبا إلاّ بعد أن يشغل السكان ذلك الحيز الهائل الذي تمثله هذه البلاد، وبعد أن يبدأ أعضاء المجتمع السياسي في الضغط بعضهم على بعض. إذْ لا تزال أمريكا الشمالية في وضع الدولة التي لا تزال توجد فيها أرض جديدة تُستزرَع. ولن يندفع السكان نحو الداخل **ويضغط بعضهم** على بعض، ويسعون نحو الحرف التي توجد في المدينة، ونحو التجارة مع غيرهم من المواطنين ــ بدلا من أن يتدفقوا نحو الخارج ليشغلوا الحقول ــ إلاّ عندما تتوقف الزيادة المباشرة للمزارعين كما حدث في أوروبا،

---

(٥٥) لاحظ المعنى الذي سبق أن ذكرناه لكلمة الاستعمار، وهو نزوح مجموعة من الناس لتعمير منطقة شبه خالية، وبالتالي فهو يبعد عن المعنى السيء الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة [المترجم].

وعندئذ سيشكلون نظاماً محكماً من المجتمع المدني، وسيشعرون بالحاجة إلى الدولة المنظمة. والاتحاد الفيدرالي في أمريكا الشمالية ليس له دولة مجاورة تربطه بها علاقة تماثل علاقة الدول الأوروبية بعضها مع بعض ــ أعني دولة يُنظَر إليها بريب وعدم ثقة، ويتعين عليه أن يعد ضدها جيشاً على أهبة الاستعداد؛ فكندا، والمكسيك ليستا بلاداً تثير الخوف، أمّا انجلترا فتعرف، من خلال خبرة خمسين عاما، أن أمريكا وهي حرة أنفع لها مما كانت عليه حين كانت خاضعة. ولقد أبدت قوات الميليشيا في جمهورية أمريكا الشمالية شجاعة في حرب الاستقلال تماثل شجاعة الهولنديين إبّان حكم الملك فيليب الثاني(٥٦). لكننا نجد أن هذه القوات تكشف عن قدر أقل من القوة عندما لا يكون هناك خطر يتهدد الاستقلال. وفي عام ١٨١٤ صمدت قوات الميليشيا في الصراع ضد الانجليز ولكن بطريقة سيئة.

أمريكا، إذنْ، هي أرض المستقبل، فها هنا سوف يتكشّف في العصور القادمة عنصر هام من عناصر تاريخ العالم؛ وربما كان ذلك على شكل نزاع بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية؛ إنها بلاد الأحلام لكل أولئك الذين ملّوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخي في أوروبا القديمة. ويُروَى عن نابليون أنه قال: «أوروبا القديمة هذه تشعرني بالسأم». . . وعلى أمريكا أن تنفصل عن الأرض التي تطور عليها تاريخ العالم الآن. على أن ما حدث حتى الآن في العالم الجديد ليس إلاّ صدى للعالم القديم. أعني التعبير عن حياة أجنبية، كما أنها بوصفها أرض المستقبل، لا تهمنا هنا، لأن اهتمامنا لا بدّ أن ينصب ــ بالنسبة للتاريخ ــ على ما حدث في الماضي وما يحدث في الحاضر(٥٧). أمّا بالنسبة

---

(٥٦) أحد ملوك أسبانيا (١٥٢٧ ــ ١٥٩٨) تولىّ عرش أسبانيا ونابولي وصقلية عقب تنازل أبيه الملك شارل الخامس عن العرش عام ١٥٥٦. تزوج ماري ملكة انجلترا الكاثوليكية فكرهه الانجليز، واصل حرب أبيه ضد فرنسا وجعل أسبانيا أقوى دولة بأوروبا، وعُرف باستبداده وتعصبه، وزاد نفوذ محاكم التفتيش في عصره، وأدّت قسوته إلى ضياع هولندا من قبضته، حيث أبلى الهولنديون بلاءاً حسناً في حربهم ضده، وساعدتهم انجلترا على التخلّص من حكمه، وقد حاول لهذا السبب غزو انجلترا انتقاماً لمساعدتها الهولنديين [المترجم].

(٥٧) نجد هنا تقريراً لمبدأ من أهم المبادىء التي تحكم الدراسات التاريخية، فالتاريخ ينتهي في الحاضر لا في المستقبل، وليس من طبيعة المؤرخ أن يتنبأ بالأحداث المقبلة. ولقد تعرّض هذا المبدأ الهام لسوء فهم غريب، فقيل إن هيجل يمجّد الدولة البروسية التي ينتهي عندها =

للفلسفة فإن ما يشغلها ليس هو الماضي ولا المستقبل (إنْ شئنا الدقة) وإنما هو الحاضر: أعني ما هو موجود، وما له وجود أبدي: وهو العقل، وهذا كاف جدا ليشغل اهتمامنا.

فإذا ما استبعدنا العالم الجديد، وما قد يثيره من أحلام، وانتقلنا إلى العالم القديم ـ أعني إلى مسرح تاريخ العالم، كان لا بدّ أن نتناول أولا العناصر الطبيعية وما تمثله من ظروف، فأمريكا مقسمة إلى قسمين يرتبطان ببرزخ، لكن هذا البرزخ لا يشكل سوى رابطة مادية وخارجية. أمّا العالم الذي يقابل أمريكا ويفصله المحيط الاطلنطي عنها، فإن اتصاله ينقطع بواسطة خليج داخلي عميق هو البحر الأبيض المتوسط. وترتبط القارات الثلاث التي يتألف منها هذا العالم، فيما بينها، بعلاقة جوهرية ـ ويشكل شمولها كليا واحداً Totality. والسمة المميزة لهذه القارات هي أنها تقع حول هذا البحر، وبالتالي فلديها وسيلة سهلة للاتصال. ذلك لأن الأنهار والبحار ينبغي ألاّ يُنظَر إليها على أنها أداة فصل وتفرقة، وإنما أداة ربط وتوحيد. ولقد اتحدت انجلترا(٥٨)، وبريتاني(٥٩)، والنرويج، والدانمارك، والسويد، وليفونيا Livonia(٦٠)، وبالمثل فإن البحر الأبيض المتوسط كان عنصر ربط دائم، ومركزاً لتاريخ العالم، بالنسبة إلى ثلاثة

= التاريخ في نظره، مع أن المفروض أن هيجل توقف عند الدولة البروسية لأنها « الحاضر » الذي تصادف أن عاش فيه الفيلسوف الألماني ببساطة شديدة، وهذا الحاضر هو القمة التي يبلغها تطور التاريخ البشري، لكنه ليس نهايته [المترجم].

(٥٨) أكبر الأقسام السياسية بجزيرة بريطانيا العظمى في مجموعة الجزر البريطانية يحدها ويلز غربا واسكتلندا شرقا، ويفصلها عن القارة الأوروبية القنال الانجليزي، ومضيق دوفر، وبحر الشمال، والمراد أنها اتحدت مع غيرها من المقاطعات والأقاليم الأوروبية برغم هذه الفواصل المائية [المترجم].

(٥٩) إقليم ومقاطعة سابقة، شمال غرب فرنسا، وشبه جزيرة، بين القنال الانجليزي وخليج بسكاي، تشمل عدة محافظات حالية. شواطئها صخرية غير منتظمة، وداخلها تلال، استمدّت اسمها من هجرة البريتون ولا تزال اللغة البريتونية لغة الكلام في بريتاني السفلى، وتاريخ الأقاليم كفاح طويل للاستقلال ثم ضُمّت إلى فرنسا رسميا عام ١٥٣٢ [المترجم].

(٦٠) ليفونيا، إحدى مقاطعات بحر البلطيق الثلاث انضمت إلى السويد في عام ١٦٢٦، لكن بطرس الأكبر انتزعها من السويد في بداية القرن الثامن عشر وضمها إلى روسيا، قسمت في نهاية الحرب العالمية بين جمهوريتي لاتفيا Latvia واستونيا Esthonia، احتلتها ألمانيا في الحرب الأخيرة، لكن الاتحاد السوفييتي استولى عليها مرة أخرى [المترجم].

أرباع الكرة الأرضية. فها هنا تقع اليونان: منارة التاريخ، وهنا أيضاً القدس في سوريا[٦١]، وهي مركز اليهودية والمسيحية. وفي الجنوب الشرقي منه تقع مكة والمدينة مهد الديانة الإسلامية. ونحو الغرب تقع دلفي، وأثينا، وإذا سرنا أبعد، في طريق الغرب، وجدنا روما. وعلى شاطىء البحر المتوسط توجد أيضاً مدينة الاسكندرية، ومدينة قرطاجة، وعلى ذلك فإن البحر المتوسط هو قلب العالم القديم، فهو الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة. وبدونه ما كان يمكن تصور تاريخ للعالم، ولكان أشبه بروما أو أثينا في العصور القديمة بدون الساحة العامة Forum[٦٢] التي كانت تتجمع فيها حياة المدينة بأسرها. أمّا الأرض الآسيوية الواسعة الممتدة نحو الشرق فهي منفصلة عن مسار التطور التاريخي العام، ولا نصيب لها منه. وقلْ مثل ذلك عن أوروبا الشمالية التي لم تلعب دوراً في تاريخ العالم إلاّ في فترة متأخرة، ولم يكن لها دور فيه خلال الوقت الذي دامه تاريخ العالم القديم، لأن هذا الدور اقتصر على البلاد التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط. ومن هنا فإن عبور يوليوس قيصر جبال الألب وفتح بلاد الغال Gaul[٦٣] والعلاقة التي انخرط فيها الجرمانيون[٦٤] نتيجة لذلك، مع الإمبراطورية الرومانية ــ تشكل عهداً فاصلا، ونقطة تحول حاسمة في التاريخ، بفضل هذه العلاقة، بدأ يمد حدوده فيما وراء الألب. وعلى ذلك فإن آسيا الشرقية، والبلاد

---

(٦١) لعله يقصد الشام بصفة عامة، فمن المعروف أن القدس تقع في فلسطين لا في سوريا [المترجم].

(٦٢) كان الميدان، أو السوق، أو الساحة العامة، من المعالم الرئيسية في أثينا وروما قديماً حيث يلتقي المواطنون، وتدور بينهم مناقشات ومناظرات لعبت دوراً بارزاً في تشكيل الحياة السياسية والفكرية في هذه المدن قديماً [المترجم].

(٦٣) اسم قديم يُطلق على البلاد التي تحدها جبال الألب شرقا، ونهر الراين شمالا، والمحيط الأطلنطي غربا، وجبال البرانس جنوباً، وهذا الإسم مستمد من الغزاة الكلت الذين استقروا هناك في القرنين الثالث والرابع قبل الميلاد، وأطلق الرومان عليها اسم الغال، واستولى عليها يوليوس قيصر في الحروب التي تُسمى باسم الحروب الغالية (٤٨ ــ ٥١ ق.م) وأصبحت اللاتينية لغة البلاد، واصطبغت البلاد بالحضارة الرومانية، وهذه المنطقة تشمل الآن: فرنسا، وبلجيكا، وسويسرا، وجزءاً من ألمانيا.

(٦٤) المقصود بالجرمانية مجموعة من الأجناس الأوروبية تغلب في شعوب السويد، والنرويج، والدانمارك، وايسلندا، وألمانيا، والنمسا وسويسرا، وهولندا، وبلجيكا. جاء وصفهم في أعمال قيصر، وقد انتشروا وأصبحوا مصدر متاعب للامبراطورية الرومانية قديما [المترجم].

التي تقع فيها وراء جبال الألب، تمثل الطرفين القصيين لتلك البؤرة المضطرمة للحياة البشرية التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط ــ أعني بداية التاريخ ونهايته، وظهوره وإنهياره.

لا بدّ لنا الآن أن نحدد ــ بطريقة أكثر دقة ــ الفروق الجغرافية الخاصة؛ ولا بدّ من اعتبارها فروقاً جوهرية، وعقلية، في مقابل تنوع الظروف العَرَضية فحسب. وهناك في هذا الصدد ثلاثة فروق أساسية على وجه الخصوص:

١ ــ الأرض المرتفعة القاحلة بسهولها الواسعة.

٢ ــ السهول الوديانية ــ أرض الانتقال، التي تتخللها وترويها أنهار عظيمة.

٣ ــ المنطقة الساحلية التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بالبحر.

هذه العناصر الجغرافية الثلاثة هي عناصر جوهرية، وسوف نرى أن كل جزء من العالم ينقسم بالتالي إلى ثلاثة أقسام: الأول هو المنطقة المرتفعة، الصلبة المعدنية، وهي مغلقة على نفسها بطريقة صلبة لا تلين، لكنها ربما كانت قادرة على إرسال نبضات منها إلى بقية انحاء العالم. والقسم الثاني يشكل مراكز للحضارة وهو يمثل الاستقلال الذي لم يتطور بعد (للبشرية). ويقدم لنا القسم الثالث وسائل ربط العالم بعضه مع بعض، ودعم هذا الربط.

١ ــ الأرض المرتفعة:

يمكن أن نجد أمثلة للبلاد التي ينطبق عليها هذا الوصف في وسط آسيا حيث كان يقطن المغول[٦٥] (مطلقين هذا اللفظ بمعنى عام): وتمتد هذه السهوب من بحر قزوين في اتجاه الشمال حتى البحر الأسود، كما نجد أراضٍ مماثلة في منطقة الصحراء العربية، وصحراء البربر في أفريقيا[٦٦] وفي الصحاري الواقعة حول نهر أورينوكو وصحارى براجواي في أمريكا الجنوبية. والسمات التي تميز السكان في هذه

---

(٦٥) شعب آسيوي منتشر في منغوليا وشمال منشوريا وغربها، وهم رعاة رُحّل، وكانت القبائل المغولية هي التي فتحت روسيا وتوغلت في أوروبا، وقد ضمّت عناصر كبيرة من الاتراك وغيرهم من الشعوب التي تُعرف باسم التتار عموما [المترجم].

(٦٦) هي الصحراء الكبرى في افريقيا، وسميت باسم صحراء البربر نظراً لأن اسم البربر كان يطلق قديماً على بلاد المغرب والجزائر وتونس فأطلق الاسم على الصحراء التي تقع جنوبي هذه البلاد [المترجم].

المناطق المرتفعة ـ التي تروي أحيانا بالمطر فحسب، أو بفيضان الأنهر (كما هي الحال في سهول نهر أورينوكو) ـ هي سمات الحياة الأبوية البطريركية، والانقسام إلى عائلات فردية. والمنطقة التي تعيش فيها هذه العائلات منطقة خصبة، أو لا تكون منتجة إلّا موسمياً فقط. ولهذا فإن السكان لا يركزون ملكيتهم الخاصة في الأرض التي لا يجنون منها إلّا ريعاً تافهاً ـ وإنما في الحيوانات التي تنتقل معهم من مكان إلى مكان، فهذه الحيوانات تجد ـ لفترة طويلة ـ مراعي في السهول، وعندما تنضب ينتقلون إلى مناطق أخرى. وهؤلاء الرعاة يتسمون بالإهمال، ولا يخزنون شيئاً لموسم الشتاء. ولهذا السبب فإن نصف القطيع وحده يضيع منهم. ولا توجد علاقات قانونية بين سكان هذه المناطق، ولهذا ينتشر بينهم الطرفان القصيان: الكرم وحسن الضيافة من ناحية، والسلب والنهب من ناحية أخرى. وتكون الصفة الأخيرة أكثر وضوحاً حين يكونون محاطين بأمم متحضرة، كما هي الحال في الأعراب[٦٧] الذين تساعدهم خيولهم وجمالهم في عمليات السلب التي يقومون بها. ويتغذّى المغول على لبن الخيل، وهكذا يصبح الحصان عندهم وسيلة للغذاء والقتال في وقت واحد. وعلى الرغم من أن تلك هي صورة الحياة الأبوية البطريركية عندهم فكثيراً ما يحدث أن يلتحموا معا ليكوّنوا كتلا بشرية ضخمة، وعن طريق دافع من نوع أو آخر، يُستثارون نحو حركة خارجية. عندئذ يندفعون، على الرغم من أن مزاجهم من قبل كان مسالماً، كالسيل المدمر نحو البلاد المتحضرة، ولا تؤدي الثورة التي تشب إلّا إلى الخراب والدمار. ولقد قام جنكيزخان، وتيمورلنك، بحركة من هذا القبيل بين تلك القبائل: فاكتسحوا كل شيء ودمروا كل ما وجدوه أمامهم، ثم اختفوا مرة أخرى، كالسيل الجارف الذي يأتي من الغابة، إنه لا يحتوي في داخله على أي مبدأ للحياة. وهكذا يهبطون من الأرض الجبلية إلى الوديان الضيقة حيث يسكن رعاة جبليون مسالمون وهم رعاة قد يشتغلون أيضا بالزراعة، كما يفعل السويسريون، ويوجد في آسيا كذلك أمثلة لهذا النوع الأخير من الرعاة الجبليين، ولكنهم عموما ليست لهم أهمية كبيرة.

---

(٦٧) ربما كان الحديث عن « الأعراب » ـ لا العرب ـ يبرز الصورة الدقيقة التي يريدها هيجل هنا، فهو ـ في اعتقادي ـ لا يقصد الحديث عن الأمة العربية بهذا الوصف الذي يصف به قبائل البدو الرحل [المترجم].

٢ ـ سهول الوديان:

وهي سهول تجري فيها الأنهار، وتدين بخصوبتها للأنهار التي كونتها؛ ومن أمثلة هذه السهول: الصين، والهند، التي يخترقها نهر السند ونهر الكنج؛ وبابل حيث يجري نهرا دجلة والفرات؛ ومصر التي يرويها النيل. في هذه المناطق المتسعة تنشأ ممالك مترامية الأطراف، ويبدأ تأسيس الدول العظيمة، لأن الزراعة التي تنتشر هنا بوصفها المصدر الأساسي للرزق، يساعدها انتظام الفصول، الذي يتطلّب عمليات زراعية منتظمة أيضاً. وهكذا تبدأ الملكية الخاصة للأرض، وما يترتب عليها من علاقات تشريعية، أعني أسس الدولة التي لا تصبح ممكنة إلّا عن طريق هذه العلاقات وحدها.

٣ ـ الارض الساحلية:

إذا كان النهر يفصل بعض أجزاء البلاد عن بعضها الأخرى، فإن البحر فاصل أقوى. ولقد اعتدنا أن ننظر إلى الماء على أنه عامل انفصال وتقسيم؛ وفي الآونة الأخيرة، بوجه خاص، ازداد تأكيد الرأي القائل بأن الدول لا بدّ أن تكون قد انفصلت بواسطة تضاريس طبيعية. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نسوق، على العكس، مبدأ أساسياً هو أنه لا شيء **يربط ويوحّد** كما يفعل الماء لأن البلاد ليست شيئاً آخر سوى أحواض الأنهار.

مثال ذلك فإن سيليزيا، ليست سوى وادي نهر الأودر Oder وبوهيميا، وسكسونيا هما وادي نهر الالب Elbe؛ ومصر هي وادي نهر النيل. تلك هي الحال أيضاً بالنسبة إلى البحر، كما سبق أن أشرنا؛ أمّا الجبال فهي وحدها التي تفصل وتقسم، وهكذا نجد أن جبال البرانس تفصل، على نحو قاطع، بين أسبانيا وفرنسا. ولقد ظل الأوروبيون على اتصال دائم بأمريكا وجزر الهند الشرقية منذ اكتشافها، لكنهم نادراً ما نفذوا إلى داخل أفريقيا وآسيا، لأن الاتصال عن طريق الأرض أصعب بكثير جداً من الاتصال عن طريق الماء. ولم يصبح البحر المتوسط مركزاً للحياة القومية إلّا لكونه بحراً فحسب، فلنلق الآن نظرة على شخصية الأمم التي يتحكم فيها ذلك العنصر الثالث.

إن البحرِ يعطينا فكرة اللّامتعين، واللامحدود، واللامتناهي. **وعندما يشعر الانسان بلا تناهيه الخاص** في ذلك اللامتناهي الذي يقدمه له البحر يجد في ذلك حافزاً مشجعاً على تجاوز نطاق المحدود: فالبحر يدعو الانسان إلى الغزو والفتح،

وإلى النهب والقرصنة. لكنه يدعوه أيضاً إلى التجارة والكسب الشريف. أمّا الأرض، وسهول الوادي في حد ذاتها، فتربط الانسان بالتربة وتشدّه اليها، وتجعله خاضعاً لمجموعة لا نهاية لها من التبعيات؛ لكن البحر يخرجه من هذه المجالات المحدودة للفكر والسلوك. صحيح أن أولئك الذين يجوبون البحار يستهدفون الربح، لكن الوسائل في هذه الحالة تتضمن لوناً من المفارقة من حيث أنهم يجازفون بثروتهم وحياتهم لكي يحصلوا عليها. ومعنى ذلك أن الوسائل هي بالضبط عكس الغاية التي يستهدفونها؛ وذلك ما يرفع من شأن كسبهم وعملهم ويجعله شيئاً شجاعاً ونبيلاً، فالشجاعة تدخل بالضرورة في التجارة، وفيها ترتبط الجرأة بالحكمة؛ ذلك لأن الجرأة في مواجهة البحر لا بدّ أن تشمل الحذر والاحتراس، بل والدهاء، ما دام عليها أن تتعامل مع أكثر العناصر غدراً وخداعاً. فهذا السهل الممتد إلى غير حد، يستسلم على نحو مطلق، ولا يقاوم أي ضغط، ولا حتى لفحة الريح، كما يبدو بريئاً إلى أقصى حد، خاضعاً، مستسلمًا، صديقاً متملقاً، على أن الاستسلام بعينه هو الذي يحول البحر إلى أخطر العناصر وأقساها. ويواجه الانسان هذا الغدر والعنف بقطعة خشب بسيطة فحسب، واثقاً تماما في شجاعته وحضور ذهنه، وعلى هذا النحو ينتقل من أساس صلب ثابت (هو الأرض) إلى دعامة غير مستقرة (هي البحر) حاملا معه أرضه الصناعية (وهي السفينة). هذه السفينة، أو بجعة البحر هذه، التي تقطع السهل المائي بحركات رشيقة وسريعة أو تخطّ عليه دوائر ــ هي آلة يسجل اختراعها قدراً من الفخر لجرأة الانسان وشجاعته، كما يسجل أيضا أكبر قدر من الشرف لذكائه. على أن الصروح السياسية الرائعة التي بنتها الدول الآسيوية، تفتقر إلى هذا الامتداد للبحر فيما وراء الحدود، رغم أنها هي نفسها متاخمة للبحر ــ كما هي الحال في الصين مثلا، فالبحر عندهم هو الحد النهائي للأرض، وموضع انتمائها، ومن هنا لم تكن لهم به علاقة إيجابية. أمّا النشاط الذي يدعوهم البحر إليه فهو من لون خاص تماماً، ومن هنا تظهر تلك الحقيقة التي تقول إن الأرض الساحلية تنفصل تقريباً، على الدوام، عن دول الداخل رغم أنها ترتبط معها عن طريق النهر. وهكذا انفصلت هولندا عن ألمانيا، والبرتغال عن أسبانيا.

واتساقاً مع هذه المعطيات، يمكننا أن نتناول بالدراسة أجزاء الكرة الأرضية الثلاثة التي لها أهمية من حيث التاريخ. وفيها تتجلّ المباديء الثلاثة المميزة بطريقة ملحوظة، ولكن بدرجات متفاوتة: فالسمة البارزة لتضاريس أفريقيا هي

الأرض المرتفعة، وهي في آسيا التقابل بين المناطق النهرية والمرتفعات أمّا في أوروبا فهي امتزاج هذه العناصر المختلفة.

ينبغي تقسيم أفريقيا إلى ثلاثة أقسام: الأول يقع جنوبي الصحراء الكبرى، وهي أفريقيا على الأصالة، وهي المناطق الجبلية التي تكاد تكون مجهولة لنا تماماً، مع أرض ساحلية ضيقة على طول البحر. والقسم الثاني يقع شمالي الصحراء وهو أفريقيا الأوروبية (إنْ شئنا أن نسميها كذلك) وهو أرض ساحلية. أمّا القسم الثالث فهو منطقة نهر النيل، وهي أرض الوادي الوحيدة، وهي تتصل بآسيا.

ظلّت افريقيا على الأصالة، على قدر ما يستطيع التاريخ أن يعود القهقرى ــ مغلقة أمام جميع أنواع الاتصال مع بقية أنحاء العالم ــ إنها أرض الذهب المنضغط داخل ذاته ــ أرض الطفولة، التي ترقد فيها وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلّفها حجاب الليل الأسود(٦٨). ولم تنشأ شخصيتها عن طبيعتها الإستوائية فحسب، وإنما من تكوينها الجغرافي أساسا؛ والمثلث الذي تشكله (إذا ما أخذنا الشاطيء الغربي ــ الذي يمثل في خليج غينيا زاوية منفرجة بقوة، ــ على أنه ضلع، والشاطيء الشرقي بنفس الطريقة حتى رأس جاردافو كضلع آخر) هو مركب في ضلعين من أضلاعه، بحيث يكون له شريط ساحلي غاية في الضيق غير صالح للسكنى إلاّ في بقاع ضئيلة معزولة. ويلي هذا الشريط في الداخل حزام من أراضي المستنقعات مع خصوبة هائلة في النباتات ــ وهذا هو الموطن الأثير لدى الوحوش الضارية، والثعابين من جميع الأنواع، وهي أرض تخوم يعتبر جوها مسموما للأوروبيين، وتشكل هذه التخوم أساساً سلسلة دائرية من الجبال العالية ، التي لا تخترقها الأنهار إلاّ في مسافات متباعدة فحسب، وبحيث لا تسمح، حيث توجد هذه الأنهار، بأي ارتباط مع الداخل. ذلك لأن انقطاع

(٦٨) لاحظ أن هيجل يتحدث، هنا قبل عصر الكشوف الجغرافية لافريقيا، ولهذا نراه يتحدث عن قلب أفريقيا بوصفه أرضا مجهولة. وفي ذلك الحين لم يكن الاستعمار الأوروبي لأفريقيا قد بدأ بعد بصورة واضحة.
ولاحظ أيضا أوصافه الرومانتيكية لأفريقيا السوداء، وسيطرة المنظور الأوروبي على وصفه لانعزالها وبدائيتها (مع أن التاريخ الأوروبي الأصل ــ قد أثبت فيها بعد وجود حضارات مزدهرة في أفريقيا خلال لعصور الوسطى سواء في غانا أو ساحل الذهب أم في مالي أم في داهومي.. الخ). [المترجم].

سلسلة الجبال لا يحدث إلّا نادراً، وفي أسفل الجانب العلوي من السلسلة، في قنوات ضيقة فحسب، توجد فيها كثير من مساقط المياه غير الصالحة للملاحة، والتيارات التي تتقاطع في إضطراب عنيف. وخلال القرون الثلاثة، أو الثلاثة والنصف، التي عرف الأوروبيون فيها هذه التخوم، واستولوا فيها على بعض المناطق وضموها إلى حوزتهم، ولم يعبروا هذه الجبال إلّا في أماكن متفرقة [ولم يحدث ذلك إلّا في فترات قصيرة] لكنهم لم يستقروا في أي مكان يقع وراءها. أمّا الأرض التي تحيط بهذه الجبال فهي أرض مرتفعة مجهولة، وهي التي شق الزنوج ـ في أحوال نادرة ـ طريقهم منها. ولقد حدث في القرن السادس عشر أن جاءت، من أماكن عديدة وبعيدة جدا، موجات من الغزو المرعب قام بها البدو الرحل واندفعوا في اتجاه سكان المنحدرات المسالمين. ونحن لا نعرف ما إذا كانت قد حدثت حركة في الداخل أم لا، وإذا كانت قد حدثت فما نوعها، وكل ما نعرفه عن قبائل البدو هذه هو التضاد بين سلوكهم في حروبهم وغزواتهم ذاتها، التي يتجلّى فيها أعظم قدر من اللا إنسانية الوحشية، والهمجية البغيضة وبين سلوكهم عندما زال غضبهم أعني في أوقات السلام، التي ظهروا فيها أناساً طيبين يبدون الود نحو الأوروبيين، عندما عرفوهم عن كثب. ويصدق ذلك على قبائل « الفولاني Fullans » وقبائل « ماندنجو Mandingo » التي تقطن سلسلة جبال السنغال وجامبيا. أمّا القسم الثاني من أفريقيا فهو منطقة وادي النيل، أعني مصر، التي كانت مهيأة لأن تصبح مركزاً قوياً للحضارة المستقلة، ولذلك فهي تبدو معزولة ومنفردة في أفريقيا مثلما تبدو إفريقيا نفسها في علاقتها بالأجزاء الأخرى من العالم. والجزء الشمالي من أفريقيا، الذي يمكن أن يطلق عليه بصفة خاصة إسم: **أرض الساحل** [إذْ أن مصر كثيراً ما كانت ترتد إلى نفسها بواسطة البحر المتوسط] يقع على البحر المتوسط وعلى المحيط الأطلنطي وهو اقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجة فيما مضى ـ وتوجد به الآن مراكش الحديثة، والجزائر، وتونس، وطرابلس. ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من أفريقيا بأوروبا، ولا بدّ بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيراً جهوداً ناجحة في هذا الاتجاه[٦٩]. فهو ـ مثل آسيا الصغرى ـ يبدو متجها نحو أوروبا. ها هنا استقرّ القرطاجيون، والرومان، والبيزنطيون، والمسلمون، والعرب، تباعاً، كما ناضلت المصالح الأوروبية لكي تجد على هذه الأرض موطئا لأقدامها.

---

(٦٩) من الغريب حقا أن يسوق فيلسوف عملاق مثل هيجل ـ الذي يُعدّ من أكبر الفلاسفة =

هناك صعوبة في فهم الطابع الأفريقي الخاص. لأنه ينبغي علينا حين نشير إليه أن نتخلّ تماماً عن المبدأ الذي يصاحب على نحو طبيعي جميع أفكارنا ــ وهو مقولة الكلية. فالسمة البارزة للحياة الزنجية هي أن الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري مثل: اللّه، أو القانون، اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيهما يحقق وجوده الخاص. والإفريقي في وجوده العيني الموحد، الذي يتسم بالتجانس والتخلف، لم يبلغ بعد تلك المرحلة التي يميز فيها بين ذاته بوصفه فرد وبين كلية وجوده الجوهري، بحيث أنه يفتقر تماماً إلى معرفة أن هناك وجوداً مطلقاً آخر أعلى من ذاته الفردية. فالرجل الزنجي، كما لاحظنا من قبل، يمثل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تماماً ولا بدّ لنا، إنْ أردنا أن نفهمه فهمًا حقيقيا سليما، أن نضع جانبا كل فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكل ما نسميه شعوراً أو وجدانا، فلا شيء مما يتفق مع الإنسانية يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية، والروايات الغزيرة والمفصلة التي يرويها المبشرون تؤكّد ذلك تماما(٧٠). ويبدو أن العقيدة الإسلامية كانت العامل الوحيد الذي أدخل الزنوج في نطاق الحضارة. ولقد فهم المسلمون

= الذين دافعوا عن كرامة الانسان وحريته مثل هذا المبرر العقلي للاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا ــ ويعتقد أن هذا الجزء من القارة الإفريقية يجب أن يرتبط بأوروبا، ويستخدم منطقاً زائفاً لجعل هذا الوجوب أمراً يحتمه العقل بحيث يبدو أن كل ما فعلته فرنسا حين بدأت استعمارها هو أنها حققت الوجوب العقلي الذي يعتقد به هيجل! لكن من الواضح أن هيجل كانت تنقصه المعلومات التي تمكنه من تكوين صورة صحيحة عن أفريقيا. لكن من الواضح أن جهود الفرنسيين باءت ــ أخيراً أيضا ــ بالفشل في هذا الاتجاه الذي يتحدث عنه. والواقع أن كل نظرة إلى الإنسان على أنه تابع أو خاضع، أعني كل نظرة « لا إنسانية » ــ كل نظرة لا تجعله تعينا ذاتيا، بلغة هيجل نفسه ــ أي مستقلاً، سوف تبوء بالفشل. [المترجم].

(٧٠) قد تبدو أحكام هيجل هنا وكأنها تؤلف تمهيدا فكريا لحركة الإستعمار الأوروبي في إفريقيا، وتبريرا عقليا ممتازا لها. مع أن هيجل ــ وهذا أمر غريب حقا ــ يحذرنا في مكان آخر من روايات المبشرين التي يعتمد عليها هو نفسه هنا فيقول: «لذلك فإن بعض الروايات المتأخرة ينبغي أن نتناولها مع شيء من الحذر، خصوصا وأن المبشرين يكنون عداءً طبيعيا للسحر؛ وهو الديانة الطبيعية للزنوج ». راجع الترجمة الإنجليزية لكتابه « محاضرات في فلسفة الدين » المجلد الأول ٢٩٥ ــ ٢٩٦ [المترجم].

Hegel's Lectures on the Philosopy of Religion- Eng. Trans by E.B. Spiers Vol. I P.

أيضاً، أفضل من الأوروبيين، كيف ينفذون إلى داخل هذه البلاد. ويمكن أن نقدّر على نحو أفضل درجة الحضارة التي يمثلها الزنوج إذا ما تأملنا المرحلة التي يمثلها الدين عندهم. إن ما يشكل أساس التصورات الدينية هو الوعي من جانب الإنسان بقوة عالية ـ حتى على الرغم من أن الإنسان قد يتصور هذه القوة على أنها قوة طبيعية فحسب Vis Naturae ـ يشعر أمامها بأنه موجود ضعيف متواضع، فالدين يبدأ من الوعي بأن هناك شيئا أعلى من الإنسان[71] لكن حتى هيرودت يسمي الزنوج بالسحرة. على أن الإنسان في حالة السحر لا يكون لديه فكرة الّله، ولا فكرة الإيمان الأخلاقي، ذلك السحر ينظر إلى الإنسان على أنه القوة العليا، وعلى أنه يشغل، هو وحده، مركز الآمر المسيطر على قوى الطبيعة، ومن ثم فلسنا أمام شيء من العبادة الروحية لّله، أو من ملكوت الحق. فالإله يرعد ، لكننا لا نتعرّف عليه بأنه الّله على هذا الأساس إذْ أن الّله لا بدّ أن يكون أمام الروح البشري أكثر من صانع للرعد،، لكن الأمر يختلف عن ذلك عند الزنوج[72]. فعلى الرغم من أنهم على وعي، حتّما، باعتمادهم على الطبيعة لأنهم

---

295. Routledge and Kegan Paul, London, 1962.

(٧١) المفروض في الديانة المتطورة أنها تفصل بين العقل الكلي الذي هو الّله، وبين العقل الجزئي الذي هو الإنسان، بحيث يصبح هدف الدين كله عبور هوّة الإنفصال هذه، والتوفيق بين الّله والإنسان. وحيثما لا يكون هناك هذا الإنفصال لا يكون هناك دين إلاّ في صورة فجة. والصورة الأولى المباشرة للدين عند هيجل هي السحر، وهي التي نجدها عند الزنوج كما سيقول بعد قليل. ولا يوجد في هذه الديانة فصل بين الكلي والجزئي، فالكل ـ وهو الّله ـ ليس موجودا، وإنما يصبح كل شيء جزئياً، فليس ثمة سوى هذه الشجرة، وهذا النهر، وهذا الإنسان. . . إلخ. ومن هنا لا يستطيع الإنسان أن يميز نفسه عن الطبيعة لكن سمو الروح لا بدّ أن يظهر إلى الوعي بعض الشيء، فيشعر الإنسان بأنه يعلو على الأحجار والصخور، والسحب، ومن ثم فهو يسيطر عليها بحيث تمتد إرادته فيكون في استطاعته أن يأمر العواصف، والمياه والسحب. . الخ فتنصاع لأمره، وذلك هو السحر. وإذا كان الإنسان لا يدرك ذاته على أنها موجود كلي عاقل بل هي ذات فردية بكل خصائصها الجزئية البشرية، فإن هذه السيطرة لا يمكن أن تكون لغاية كلية، وإنما للعواطف، والانفعالات، والرغبات والأهواء الجزئية الخالصة: « لأن الأنا هي الساحر، وهي تقهر الشيء بالشيء ذاته: وبسيطرة الانفعال على الأشياء بطريقة مباشرة » كما يقول هيجل في كتابه « محاضرات في فلسفة الدين » المجلد الأول ص ٣٠٢ من الترجمة الانجليزية، وراجع في هذا الموضوع كله من ص ٢٩٠ إلى ص ٣١٦ [المترجم].

(٧٢) قارن أيضا ما يقوله من أن الّله في هذه الصورة الأولى للديانة الطبيعية يرعد: « لكن الّله =

يحتاجون إلى الآثار المفيدة للعواصف، والمطر، وتوقف فترة الأمطار.. الخ ــ فإن ذلك لا يؤدي بهم إلى الوعي بقوة أعلى: إنهم هم الذين يسيطرون على عناصر الطبيعة، وهذا ما يطلقون عليه إسم « السحر ». وللملوك طبقة كهنة يتحكّمون من خلالهم في التغيرات التي تحدث في عناصر الطبيعة. وكل موقع له « سحرته » الذين يقومون بتأدية طقوس خاصة، وبجميع أنواع الحركات الجسمية، والإيماءات، وبألوان من الرقص، والصخب، والضجيج، والصياح ووسط هذا الخليط المضطرب يبدأون في ممارسة تعاويذهم. أمّا العنصر الثاني في ديانتهم فيبرز في إعطاء شكل خارجي لهذه القوة التي تعلو على الطبيعة مسقطين قوتهم الخفية على عالم الظواهر بواسطة مجموعة من التصويرات ..Images. ولذلك فإن ما يتصورونه قوة ليس شيئاً موضوعياً حقيقياً له وجود جوهري قائم بذاته ومختلف عنه، وإنما هو أول شيء يصادفونه. وهذا الذي يصادفونه يأخذونه بغير تمحيص، ويرفعونه إلى مرتبة: « الجني أو الروح الحارس Genius » وقد يكون حيواناً، أو شجرة، أو حجراً، أو صورة خشبية، وتلك هي تميمتهم Fetish[٧٣]. ــ وهي كلمة كان البرتغاليون أول مَنْ تداولها، وهي مشتقة من كلمة Feitizo البرتغالية التي تعني: السحر. ويتمثل في التميمة لون من الاستقلال الموضوعي في مقابل الخيال العشوائي عند الفرد لكن لّما كانت الموضوعية لا تعدو أن تكون خيال الفرد وقد أسقطه في المكان، فإن الفردية البشرية تظل مسيطرة على الصورة التي اتخذتها. فإنْ وقع بلاء لم تستطع التميمة دفعه كأن يجفّ المطر، أو يسوء المحصول، فإنهم يربطون التميمة، ويضربونها، ويدمرونها، ويتخلصون منها ليصنعوا غيرها في الحال، وعلى هذا النحو تظل التميمة في نطاق قدرتهم. مثل هذه التميمة ليس لها إستقلال كموضوع للعبادة الدينية؛ كما أنها ليس لها استقلال جمالي بوصفها عملا فنيا، وإنما هي فحسب مخلوق يعبر عن اختيار

= يستطيع أن يفعل ما هو أفضل من الرعد المحض: إنه يستطيع أن يكشف عن ذاته، والروح لا تسمح لنفسها أن تتسم بسمات الظواهر الطبيعية، فالعلاقة العليا هي علاقة العبادة الحرة » محاضرات في فلسفة الدين ص ٢٩٩ ــ ٣٠٠ من المجلد الأول من الترجمة الإنجليزية. [المترجم].

(٧٣) المقصود بالتميمة أو « الفتيش » المعبود الذي كانت الشعوب البدائية تضفي عليه القداسة، وترى أن له قدرة سحرية على حماية صاحبه ومساعدته وقت الحاجة ودفع الكوارث عنه. وهو الإسم الذي أطلقه البرتغاليون على آلهة القبائل المتوحشة في إفريقيا [المترجم].

اعتباطي لَمنْ صنعه، ويبقى دائمًا في متناول يده. وباختصار ليست هناك علاقة تبعية في الدين؛ غير أن هناك مظهراً واحداً يشير إلى شيء فيما وراء الواقع — وهو **عبادة الموتى**، التي ينظرون فيها إلى أسلافهم وأجدادهم الموتى على أنهم قوة مؤثرة على الأحياء. وفكرتهم في ذلك هي أن هؤلاء الأسلاف يمارسون الانتقام وألواناً مختلفة من الأذى على الإنسان، تماماً بنفس المعنى الذي كانت العصور الوسطى تخلعه على السحرة والعرّافين. ومع ذلك فهم لا يعتبرون قوة الموتى أعلى من قوة الأحياء، لأن الزنوج يتحكمون في الموتى ويضعون لهم سحراً ورقيا. وعلى هذا النحو تظل هذه القوة على الدوام، وبطريقة جوهرية، خاضعة لسيطرة الذات الحية. ولم ينظر الزنوج إلى الموت نفسه على أنه قانون طبيعي كلي، بل اعتقدوا أنه يأتي من سحرة أشرار. وتتضمن عقيدتهم هذه، بالتأكيد، الاعتقاد بأن الانسان يعلو على الطبيعة، إلى حد أن الإنسان ينظر إلى هذه الأشياء الطبيعية على أنها أداة ووسيلة ولا يعطيها شرف معاملتها على أنها تتحدد بذاتها، بل يتحكم هو فيها(٧٤).

لكن القول بأن الإنسان ينظر إليه على أنه **الأعلى**، يترتب عليه أنه لا يعطي لنفسه إحتراما، ذلك أنه لا يصل إلى وجهة نظر تلهمه إحتراماً حقيقياً إلاّ عن طريق الوعي **بوجود أعلى**. إذْ لو كان الإختيار العشوائي هو المطلق أي لو كان هو الموضوعية الجوهرية الوحيدة التي تتحقق لما استطاعت الروح أن تكون على وعي بأية **كلية**. ومن هنا أطلق الزنوج لأنفسهم العنان في **الاحتقار** الكامل

(٧٤) ولهذا يعتقد الزنوج — كما يقول هيجل — أن الإنسان لا يموت موتاً طبيعيا قط، لأن الطبيعة ليس لها قوة على الإنسان، وإنما العكس هو الذي يفوقها في قوته. ومن ثم فهم ينظرون إلى الإنسان على أنه أقوى من أن تقتله قوى غامضة مثل قوى الطبيعة. ولهذا فإن المرضى الذين لا يداويهم سحر السحرة يقتلهم أصدقاؤهم. كما أن القبائل المتوحشة في أمريكا الشمالية تقتل المسنين من الذين يصلون إلى حالة الضعف والعجز، ودلالة هذا العمل واضحة — فيما يقول هيجل — هي أنهم لا يريدون للانسان أن يموت بوسائل الطبيعة، إذْ لا بد أن ينال شرف القتل بأيدي بشرية. وهناك شعوب أخرى تؤمن بأن كل شيء لا بد من تدميره إذا ما مات الكاهن الأكبر ميتة طبيعية، وهو لهذا لا بد من قتله إذا ما نال منه الضعف والمرض. وإذا مات الملك قتلوا عددا كبيرا من الأشخاص معتقدين بذلك أنهم إنما يذبحون شيطان الملك — راجع في ذلك كله «محاضرات في فلسفة الدين لهيجل» ص ٢٩٧ من المجلد الأول، الترجمة الإنجليزية [المترجم].

للبشرية، الذي هو السمة الأساسية لجنسهم من حيث صلته **بالعدالة والاخلاق**. كذلك لا يوجد لديهم أي علم بخلود الروح، رغم أنهم كانوا يعتقدون في ظهور أشباح للموتى، ويصل إنحطاط قيمة الإنسان عندهم إلى درجة لا تكاد تُصدّق؛ فالطغيان لا يُنظر إليه على أنه ظلم، ويُنظر إلى أكل لحوم البشر على أنه مسألة عادية ومسموح بها. أمّا نحن فتمنعنا الغريزة من مثل هذا السلوك، لو كان في إستطاعة المرء أن يتحدث عن الغريزة على الإطلاق كشيء يملكه الإنسان. لكن الأمر ليس على هذا النحو عند الرجل الزنجي، فالتهام اللحم البشري، يتفق تماما مع المبادىء العامة للجنس الأفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس سوى موضوعاً للحس، بل مجرد لحم فحسب. وعند وفاة الملوك يُقتل المئات ويؤكلون ، ويُذبح المسجونون، ويُباع لحمهم في الأسواق، ومن المألوف أن يلتهم المنتصر قلب عدوه بعد ذبحه، وكثيراً ما يحدث عند تأدية طقوس السحر أن يقتل الساحر أول مَنْ يصادفه ويوزّع جسده على المارة. وهناك خاصية أساسية أخرى تتعلق بالزنوج هي **الرق**، فلقد استعبد الأوروبيون الزنوج وباعوهم لأمريكا، وإذا كان ذلك أمراً سيئا، فإن مصيرهم في بلادهم ذاتها أشد سوءا حيث توجد عبودية مطلقة بنفس المقدار، ذلك لأن المبدأ الجوهري للرق أو العبودية هو أن يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة الوعي بحريته وينحدر بالتالي إلى مرتبة **الشيء المحض** ـ أعني أنه يصبح موضوعا بغير قيمة. والمشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إنْ شئنا الدقة، فالآباء يبيعون أبناءهم، والعكس صحيح أيضا، أعني أن الأبناء يبيعون آباءهم كلما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء. ولقد إختفت عندهم، بتأثير من العبودية المنتشرة بينهم، جميع روابط الاحترام الأخلاقي التي نعتز بها نحو بعضنا بعضا، ولا يخطر ببال الزنجي أن يتوقع من الآخرين ما نستطيع نحن أن نطلبه منهم. وكثيراً ما يكون الهدف من ممارسة نظام تعدد الزوجات عند الزنوج الحصول على عدد كبير من الأطفال ليباعوا جميعا كرقيق ـ وكثيراً ما تُسمَع شكاوى ساذجة في هذا الصدد، كما هي الحال مثلا في حالة ذلك الزنجي الذي كان ينتحب في لندن لأنه أصبح الآن فقيراً تماما بعد أن باع بالفعل كل ذويه. وهكذا فإن السمة التي يتميز بها إحتقار الإنسانية عند الزنوج ليست هي إزدراء الموت، بقدر ما هي الإفتقار إلى إحترام الحياة. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة إفتقارهم لاحترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الزنوج الذين كان الآلاف منهم يتعرّضون بمحض إرادتهم للموت برصاص

الأوروبيين وهم يقاتلونهم، فالحياة لا قيمة لها إلاّ عندما تتخذ من شيء ذي قيمة هدفا لها[٧٥].

وإذا انتقلنا الآن إلى مقولة **الكيان السياسي**، فسوف نرى أن طبيعة هذا الجنس كلها هي من ذلك النوع الذي يحول دون وجود مثل هذا التنظيم. فالنظرة البشرية عند هذه المرحلة هي الرغبة الحسية العشوائية، مضافاً إليها كافة الإرادة، ما دامت القوانين الروحية الكلية: (مثل قوانين أخلاق الأسرة) لا يمكن أن يعترف بها هنا، إذْ لا توجد الكلية عندهم إلاّ كاختيار ذاتي عشوائي، ولذلك فإن الرابطة السياسية عندهم لا يمكن أن يكون لها طابع القوانين الحرة التي توحّد الجماعة، فليس ثمة رابطة بينهم على الإطلاق، ولا تقييد للارادة العشوائية ولا شيء يمكن أن يربط الدولة لحظة واحدة سوى القوة الخارجية: فالحاكم يتربع على رأس الدولة، ذلك لأن الهمجية الحسية لا يمكن أن تكبح جماحها سوى القوة المستبدة. لكن لمّا كان المواطنون أصحاب مزاج عنيف مماثل لمزاج سيدهم، فإنهم ــ من ناحية أخرى ــ يحصرونه في نطاق حدود معينة. ويأتي بعد الرئيس ــ الذي سنسميه ملكا ــ عدد كبير من الرؤساء الآخرين الذين يتخذهم مستشارين له، ولا بدّ له أن يسعى إلى الحصول على موافقتهم إنْ هو أراد أن يشن حرباً أو يفرض مكوسا! وهو يستطيع في إطار هذه العلاقة أن يمارس سلطة متفاوتة الدرجات، وينتهز الفرصة ليتخلّص، بالحيلة أو القوة، من هذا الرئيس أو ذاك. ويتمتع الملوك إلى جانب ذلك بامتيازات خاصة أخرى: فالملك عند الاشانتيين Achantees[٧٦] يرث كل الثروة التي يخلفها رعاياه بعد موتهم، وفي مناطق أخرى

---

(٧٥) الواقع أن الغالبية العظمى من الآراء التي يسوقها هيجل عن الزنوج، إنْ لم نقل كلها، تثير الحنق والسخط، فحتى شجاعتهم في مواجهة الأوروبيين جعل منها رذيلة! راجع ما سبق أن ذكرناه في المقدمة، ولست أدري من أين استمد هذه المعلومات عنهم، وما هي مصادره؟ وكيف يمكن أن يستسلم على هذا النحو لأقوال المبشرين التي حذرنا هو نفسه منها. .؟ ثم كيف يبيح لنفسه أن يجعل المنظور الأوروبي، بصفة عامة، والاستعلاء المميز للرجل الأبيض والذي كان يفخر به شاعر الإستعمار رديارد كبلنج ــ يشوه نظرته إلى الزنوج إلى هذا الحد. .؟ وهل انعدام الإنسانية هو المميز حقاً للزنوج، أم أن الجلادين الذين هاجموا هذه الشعوب البريئة، والمفكرين والشعراء والفلاسفة الذين قدموا أسخف التبريرات لمذابح البيض ضد الافريقيين، هم اللاانسانيون. .؟ [المترجم].

(٧٦) قوم يقطنون منطقة أشانتي بوسط غانا بأفريقيا أسسوا مملكة وطنية قوية منذ القرن السابع =

يأول للملك كل النساء غير المتزوجات، وعلى مَنْ يرغب في الزواج من إحداهن أن يشتريها منه، وإذا غضب الزنوج على مليكهم أسقطوه وقتلوه. ولقد جرت العادة في داهومي Dahomey أن يرسل المواطنون إلى الملك إذا استاءوا منه بيض ببغاء كعلامة على سخطهم من حكمه. وفي بعض الأحيان يرسلون إليه وفداً مفوضاً ليقول له: إن عبء الحكم ثقيل عليه، وأن من الأفضل له أن يستريح قليلا، عندئذ يشكر الملك رعاياه ويذهب إلى بيته، ويجعل نساءه تشنقه. وتزعم روايات قديمة أن دولة من النساء اشتهرت بغزواتها قد ظهرت في عصور غابرة، وكانت تلك دولة تربعت على رأسها امرأة، ولقد قيل عنها إنها سحقت ابنها في هاون ولطّخت نفسها بدمائه، وكانت حريصة على أن يكون تحت يدها باستمرار دم أطفال مذبوحين. كما قيل إنها طردت أو قتلت جميع الذكور، وأمرت بقتل جميع الأطفال الذكور. ولقد هدمت هؤلاء الحاقدات كل شيء حولهن، واضطررن إلى أعمال السلب والنهب بلا إنقطاع، لأنهن لم يزرعن، وكنّ يتخذن من أسرى الحرب من الرجال أزواجا، وكان على النساء الحوامل أن يبتعدن عن مخيماتهم، فإذا وضعن طفلا تخلّصن منه. وتقول الرواية إن هذه الدولة الشائنة قد اختفت فيما بعد. وفي الدولة الزنجية نجد الملك مصحوباً على الدوام بالجلاد، الذي تُعدّ وظيفته من أعلى الوظائف، والذي يستخدمه الملك في قتل الأشخاص المشكوك فيهم، وإنْ كان الملك نفسه قد يلقى نحبه على يديه إذا رغب عليه القوم في ذلك. والتعصب الزنجي إذا ما استيقظ يجاوز حدود كل ما يمكن للمرء أن يتصوره، برغم ميل الزنوج إلى الإذعان والاستسلام في النواحي الأخرى. ويروي رحّالة انجليزي أنه سبق شن الحرب في بلاد الاشانتيين Achantees احتفالات مهيبة، ومن مراسيم هذه الاحتفالات: أنْ تُغسَل عظام أم الملك بالدم البشري، وكمقدمة للحرب يقرر الملك شن هجوم ضد عاصمته ذاتها، كما لو كان يريد أن يستثير فيها الدرجة المطلوبة من السُعر أو الجنون المؤقت Frenzy. ولقد أرسل الملك إلى رجل انجليزي يدعى هتشنسون Hutchinson يقول: «خذْ حذرك، أيها المسيحي، واسهر على أسرتك. لقد استلّ رسول الموت سيفه وسوف يضرب به عنق كثير من الأشانتيين فحين تُقرَع الطبول فذلك نذير الموت لجمع

= عشر، خاضت حروبا كثيرة مع البريطانيين في القرن التاسع عشر انتهت بهزيمتهم عام ١٨٩٦. تم ضمها إلى الممتلكات البريطانية على الساحل عام ١٩٠١ ثم أُدمجت في مستعمرة ساحل الذهب عام ١٩٤٦.

غفير من الناس، تعال إلى الملك، إنْ استطعت، ولا تخشى على نفسك شيئاً ».
وقُرعت الطبول وبدأت مذبحة رهيبة، وطُعِن كل مَنْ تصادف وجوده في الشوارع في طريق الزنوج المسعورين. وفي أمثال هذه المناسبات يقتل الملك كل مَنْ يشتبه فيهم، وتتخذ هذه الأعمال عندئذ طابع الفعل المقدس. وإنّا لنجد الزنجي يتمسّك بكل فكرة تُطْرَح على ذهنه، ويحققها بكل قوة إرادته، غير أن هذا التحقق يتضمن دماراً بالجملة. إن هؤلاء الناس يستمرون في هدوء لفترة طويلة، لكن فجأة تعتمل الانفعالات في نفوسهم، وعندئذ يخرجون عن وعيهم تماما، وما يسبب الدمار الذي ينتج عن استثارتهم هو عدم وجود فكرة إيجابية أو تفكير واع يؤدي إلى هذه الاضطرابات، وإنما أدّى إليها انفعال حماس بدني أكثر منه روحي. وحين يموت الملك في « داهومي » تتفكك عرى المجتمع وروابطه، ويدبّ الخراب والفوضى في قصره بغير تمييز، وتُذبح كل نساء الملك (ويبلغ عددهن في داهومي على وجه التحديد ٣٣٣٣ امرأة) ـ وتبدأ في المدينة كلها مذبحة، إلى جانب السلب والنهب تجاوز كل حد. وينظر نساء الملك إلى موتهن هذا على أنه ضرورة، فيذهبن للقائه في أحلى زينة. ويبادر أصحاب السلطة في البلاد إلى إعلان اسم الحاكم الجديد لكي يضعوا حداً لهذه المجزرة[٧٧].

من هذه السمات المختلفة يتضح أن الشخصية الزنجية تتميز بالافتقار إلى ضبط النفس. وتلك حالة تعجز عن أي تطور أو أي ثقافة، ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم. والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوروبيين هي رابطة الرق. ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئاً مشيناً لا يليق بهم، بل إن الزنوج عاملوا الانجليز أنفسهم على أنهم أعداء لأنهم بذلوا جهداً كبيراً في الغاء الرق وتجارة الرقيق في بلادهم. ذلك لأن الملوك ينظرون نظرة بالغة إلى بيع الأسرى من أعدائهم، بل حتى رعاياهم أنفسهم. ويمكن إذا ما نظرنا إلى الأمر في ضوء هذه الحقائق، أن ننتهي إلى القول بأن الرق كان فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج. والنظرية التي نستنتجها من حالة الرق هذه بين الزنوج، وهي تشكل الجانب الوحيد الهام في بحثنا، هي نفس النظرية التي نستخلصها من **الفكرة**: وهي

---

(٧٧) قارن أيضا تفصيلات كثيرة يرويها هيجل عن عادات الزنوج وطقوسهم وشعائرهم في كتابه: « محاضرات في فلسفة الدين » المجلد الأول ص ٢٩٧ وما بعدها، من الترجمة الأنجليزية السالفة الذكر [المترجم].

أن « الحالة الطبيعية » ذاتها هي حالة من الظلم التام المطلق، فهي انتهاك للحق والعدل[٧٨]. وكل درجة متوسطة بين هذه الحالة وبين التحقيق الفعلي للدولة العقلانية تحتفظ، كما يمكن أن يتوقع المرء بجوانب وعناصر من الظلم. ولهذا السبب فإننا نجد الرق حتى في الدولة اليونانية والرومانية، كما نجد أن القنانة أو عبودية الأرض Serfdom[٧٩] ظلت سائدة حتى عصور قريبة جداً. لكن الرق حين يوجد في دولة ما على هذا النحو يشكّل مرحلة متقدمة بالقياس إلى الوجود المادي المحض المنعزل، أي مرحلة تعليم ونوع من المشاركة في أخلاق أعلى وثقافة ترتبط به. إن الرق، في ذاته ولذاته، ظلم، لأن ماهية الإنسان هي **الحرية**، ولكن لا بدّ لتحقيق هذه الحرية من أنْ ينضج الإنسان، ولذلك فإن الإلغاء التدريجي للرق أحكم وأعدل من إزالته فجأة.

علينا أن نترك أفريقيا عند هذه النقطة ولا نعود إلى ذكرها مرة أخرى، لأنها ليست جزءاً من تاريخ العالم، ولا تكشف عن حركة أو تطور، وما فيها من حركات تاريخية ــ وهي تلك التي تقع في الجزء الشمالي ــ تنتمي إلى العالم الآسيوي والعالم

---

(٧٨) الفكرة الأساسية عند هيجل هي أن التاريخ سلسلة من تطور الوعي بالحرية: فهو يبدأ من الحرية في حالة كمون، أو في ذاتها على حد تعبيره، إلى أن يصل إلى الحرية لذاتها في الدولة وهي النظام السياسي الذي يعبر في رأيه عن التحقق الفعلي للحرية، ثم تتطور الدولة إلى أن تصل إلى الدولة التي عاصرها وهي الدولة البروسية. ومن هنا فقد عارض الرأي القائل بأن الإنسان حر « بالطبيعة » أو أن الحالة الطبيعية الأولى للمجتمعات البشرية كانت تعبر عن حرية الإنسان، وأن المجتمع هو الذي قيد هذه الحرية وحدّ منها بما وضعه من نظم وقوانين، وتشريعات مختلفة. وهو ينتهي من تحليله للمجتمعات البدائية الأولى إلى القول بأن الفكرة المستخلصة من تاريخ هذه الشعوب هي أن الإنسان في بداية تاريخه كان يرزح تحت نير الرق والظلم والعبودية أعني أنه لم يكن حراً، وأن تقدم التاريخ البشري يعني تقدم الحرية. وتلك هي نفس النظرية التي تعبر عنها « الفكرة » عند هيجل. راجع أيضا معارضته فيما سبق للرأي القائل بأن الإنسان حر بالطبيعة من ص ١٠٥ حتى ص ١٠٦ من هذه الترجمة العربية لفلسفة التاريخ [المترجم].

(٧٩) تختلف القنانة أو عبودية الأرض عن نظام الرقيق المألوف الذي يقوم بأعمال مختلفة، وفي أي مكان، من زاوية أن هؤلاء رقيق يعملون في أرض سيد إقطاعي لكنهم ملك للأرض لا للسيد، بمعنى أن ملكيتهم تنتقل من هذا السيد إلى سيدآخر تأول إليه ملكية تلك الأراضي وهو نظام كان سائداً في العصور الوسطى وجانب كبير من العصورالحديثة حتى تم الغاؤه تدريجيا [المترجم].

الأوروبي. ولقد لعبت قرطاجة هناك دوراً انتقاليا هاما في الحضارة، لكنها، بوصفها مستعمرة فينيقية، لهذا تنتمي إلى آسيا[٨٠]. وسوف ندرس مصر بوصفها مرحلة انتقال الروح البشري من مرحلته الشرقية إلى مرحلته الغربية، لكنها لاتنتمي إلى الروح الأفريقي. والواقع أن ما نفهمه من اسم إفريقيا هو الروح غير المتطور الذي لا تاريخ له، ولا تطور أو نمو، والذي لا يزال منغلقا تماما وفي حالة الطبيعة المحض، والذي كان ينبغي أن يعرض هنا بوصفه واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب.

والآن، وبعد أن استبعدنا هذا العنصر التمهيدي، نجد أنفسنا للمرة الأولى على المسرح الحقيقي للتاريخ: ولم يبق أمامنا الآن إلاّ أن نقدّم عرضا تخطيطيا للأساس الجغرافي للعالم الآسيوي والأوروبي نمهد به لبحثنا. ومما له دلالته أن آسيا تمثل الجهة الشرقية من جهات الكرة الأرضية ــ أي أنها منطقة الأصل والمنشأ. صحيح أنها عالم غربي بالنسبة إلى أمريكا، ولكن لّما كانت أوروبا تمثل على وجه العموم مركز العالم القديم وطرفه النهائي، أي **الغرب**، بمعنى مطلق، فإن آسيا، بالمثل، هي **الشرق** المطلق.

لقد أشرق في آسيا **ضوء الروح**، ومن ثم بدأ التاريخ الكلي.

علينا الآن أن ندرس الأقاليم المختلفة في آسيا، ويمثل تكوينها الطبيعي متناقضات مباشرة والعلاقة الجوهرية بين هذه المتناقضات. وعناصرها الجغرافية المختلفة هي تكوينات كاملة ومتطورة في ذاتها.

لا بدّ أن نحذف، في البداية، المنحدر الشمالي، وأعني به سيبيريا. فهذا المنحدر ــ ابتداء من سلسلة جبال ألطاي Altai[٨١] بأنهارها الجميلة التي تصبُّ في المحيط الشمالي ــ لا يهمنا هنا: ذلك لأن المنطقة الشمالية، كما سبق أن ذكرنا،

---

(٨٠) كان الفينيقيون ــ وهم قوم كانوا يشغلون الساحل السوري ــ اللبناني قديماً ــ فلاحين وتجاراً ومستكشفين، وقد أنشأوا لهم مراكز قوية: مثل قرطاجة وبوتيكا، ولهذا فإن هيجل يعتبر حضارة قرطاجة امتداداً لحضارة السوريين ــ اللبنانيين القدماء؛ أعني حضارة آسيوية لا أفريقية [المترجم].

(٨١) سلاسل جبلية في جنوب غرب سيبيريا وقازاقستان وغرب منغوليا، ومعظمها يقع في إقليم ألطاي الذي يضم مساحة واسعة من أراضي سيبيريا السوداء الغنية، يجري فيه نهر أوب ومعظم سكانه من الروس، لكن السيادة في الجبال لشعب أويروت [المترجم].

تقع خارج نطاق التاريخ. لكن الجزء الباقي من آسيا يتضمن ثلاثة أقاليم هامة جداً؛ الأول كتلة من الأرض المرتفعة كما هي الحال في أفريقيا، مع حزام من جبال تشتمل على أعلى قمم العالم. وهذه المنطقة يحدها من الجنوب والجنوب الشرقي سلسلة جبال مستاج Mustag، أو امايوس Imaus التي توازيها، في أقصى الجنوب، سلسلة جبال الهملايا. وتمتد في اتجاه الشرق سلسلة جبال من الجنوب إلى الشمال تقسم حوض نهر أمور Amur. وفي الشمال تقع سلسلة جبال ألطاي Altai، وسنجارين Songarian؛ ويتصل بهذه السلسلة الأخيرة في الشمال الغربي جبال موزارت Musart. وفي الغرب جبال بيلورتاج Belurtag التي ترتبط مرة أخرى بجبال مستاج عن طريق سلسلة جبال هندوكوش Hindoo- Coosh.

هذه السلسلة من الجبال العالية تخترقها أنهار تحميها سدود، وتشكل مجموعة من السهول الوديانية العظيمة، وهذه السهول التي تغمرها المياه قليلا أو كثيراً، تمثل مراكز تمتاز بخصوبة ووفرة عظيمتين؛ وتتميز عن الأنهار الأوروبية، من حيث إنها لا تشكل مثل هذه الأخيرة ودياناً بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، أعني ودياناً تتشعب إلى وديان أخرى، وإنما تكون سهولا نهرية. ومن هذا النوع سهل الوادي الصيني الذي شكله نهر « هوانج هو Hong- Ho » ونهر « يانج تسي كيانج Yung-Tse Kiang Tse » (النهر الأزرق والنهر الأصفر) يليها سهول الهند التي شكلها نهر الكنج Canges. ويقل عن ذلك أهمية وادي نهر السند في الشمال، الذي يضفي طابعا خاصا على البنجاب Pungaub، ويجري في الجنوب خلال سهول رملية. وعلى مسافة من هذه المنطقة توجد أراضي دجلة والفرات، وهما نهران ينبعان من آرمينيا Armenia ويشقان مجراهما بطول الجبال الفارسية؛ ولبحر قزوين Caspian وديان نهرية مماثلة؛ تلك الوديان التي شكلها في الشرق، نهر أوكس Oxus، وياكسارتس Jaxartes(أو نهرا جيحون وسيحون Gihon and Sihon) اللذان يصبّان مياههما في بحر آرال Aral. وفي الغرب تلك الوديان التي شكلها نهر قورش Cyrus، وآراكس Araxes(كور وأراس Kur and Aras) ولا بد أن تتميز الأراضي المرتفعة عن أراضي السهول والعنصر الثالث هو امتزاجهما الذي يتم في آسيا القريبة. وتنتمي إليها بلاد العرب، أرض الصحراء، أرض السهول المرتفعة، امبراطورية التعصب(٨٢). وإلى

---

(٨٢) حكم من الأحكام المتسرعة التي تدلّ على قلة المعلومات التي توفرت لدى فيلسوفنا عن هذه المنطقة من العالم، فهو يعتمد هنا، كما هي الحال في أماكن أخرى كثيرة على مصادر غير=

تلك المنطقة أيضا تنتمي سوريا، وآسيا الصغرى، التي ترتبط بالبحر، والتي كانت على صلة مستمرة بأوروبا.

تصدق على آسيا، بصفة خاصة، نفس الملاحظة التي سبق أن أشرنا إليها فيما يتعلق بالفروق والاختلافات الجغرافية، أعني القول بأن الوظيفة الأساسية لسكان المناطق المرتفعة هي تربية الماشية ــ أمّا الزراعة والصناعة فهي وظيفة سكان الوديان. على حين أن التجارة والملاحة تمثلان البند الثالث والأخير. ويرتبط الاستقلال الأبوي (البطريركي) ارتباطاً وثيقا بالحالة الأولى للجماعة. أمّا الملكية الخاصة وعلاقة السيد بالعبد فترتبط بالحالة الثانية. وأمّا الحرية الاجتماعية فترتبط بالحالة الثالثة. ومما تجدر ملاحظته في الأرض المرتفعة تربية ضروب مختلفة من الماشية، وكذلك تربية الخيول والجمال، والأغنام (لكنها لا تشتهر بتربية الثيران). وينبغي علينا أيضا أن نميز الحياة الهادئة المعتادة لقبائل الرعاة عن شخصيتهم الوحشية العاتية التي تظهر في غزواتهم. ويسيطر على هؤلاء الناس دافع قوي يؤدّي بهم إلى تغيير شخصيتهم كأمة دون أن يطوِّروا أنفسهم في شكل تاريخي حقيقي. وعلى الرغم من أنهم لم يكتسبوا أية شخصية تاريخية، فإن بداية التاريخ يمكن أن تردّ إليهم. ولا بدّ أن نقول مع ذلك إن الشعوب التي تسكن وديان السهول أكثر أهمية؛ فالزراعة ذاتها تتضمن الاستقرار والكفّ عن حياة التجوال، وهي تتطلّب تبصراً بالأمور واهتماماً بالمستقبل: وهكذا يستيقظ التفكير في فكرة عامة؛ وها هنا يكمن مبدأ الملكية الخاصة والجهد المنتج ولقد ارتفعت الصين، والهند، وبابل إلى مستوى الأرض الزراعية من هذا النوع لكن بما أن الشعوب التي سكنت الأرض قد انغلقت على نفسها، ولم تأخذ لنفسها ذلك العنصر الحضاري الذي يقدمه البحر (أو لم تأخذه في بداية حضارتها على الأقل)ــ ولما كانت الملاحة البحرية التي قاموا بها ــ بالغا ما بلغ المدى الذي وصلت إليه ــ قد ظلت بغير أثر يذكر على ثقافتهم، فلم يكن من الممكن أن تكون لهم علاقة ببقية « التاريخ » إلاّ من خلال بحث الآخرين عنهم، ودراستهم لشخصياتهم. والواقع أن سلسلة الجبال العالية، والأرض المرتفعة ذاتها وسهول الوديان، تميز آسيا ماديا ومعنويا، ولكنها هي نفسها ليست عناصر تاريخية عينية وحقيقية. فالتقابل بين الطرفين القصيَّينْ يُعترف به فحسب، ولكن لا تُبذل محاولة للتوفيق بينهما؛ فالاستيطان الثابت في السهول الخصبة لم يكن أمام

= علمية، بل قد تكون، في بعض الأحيان، مصادر تشتمل على قدر لا بأس به من التعصب، والغرور، والاستعلاء الأوروبي [المترجم].

سكان الجبال والأراضي المرتفعة الرحل، الدائمي الحركة، الذين لا يعرفون الاستقرار ـ أكثر من هدف يحاولونه باستمرار. وتكتسب السمات الفيزيقية التي توجد، طبيعياً، في حالة تميز، وحدة تتمثل في علاقة تاريخية جوهرية. وآسيا القريبة (من أوروبا)[٨٣]، تذيب هذين العنصرين في عنصر واحد، ومن ثم كانت لها علاقة بأوروبا؛ ذلك لأن أروع ما أتت به هذه الأرض لم تحتفظ به لنفسها وإنما بعثت به إلى أوروبا. فهي تمثل البداية الأولى لكل المباديء الدينية والسياسية، لكن أوروبا كانت مسرح تطور هذه المباديء ونموها.

والآن، نصل إلى أوروبا، فنلاحظ أنها لا تتسم بتلك التنوعات الفيزيقية التي لاحظناها في آسيا وأفريقيا. ويتضمن الطابع الأوروبي اختفاء التباين الذي يتمثل في التنوعات السابقة، أو على الأقل، تعديله. بحيث نجد أمامنا هنا خصائص أكثر اعتدالا لحالة انتقالية. فليس لدينا في أوروبا أراضي مرتفعة تقف في تضاد مباشر مع السهول؛ ولذلك فإن القطاعات الثلاثة في أوروبا تتطلب أساسا مختلفاً للتصنيف.

القطاع الأول هو أوروبا الجنوبية التي تطلّ على البحر الأبيض المتوسط. وإلى شمال البرانس توجد سلسلة جبال تسير عبر فرنسا وترتبط بجبال الألب التي تفصل إيطاليا عن فرنسا وألمانيا. وتنتمي اليونان كذلك إلى هذا الجزء من أوروبا ولقد كانت اليونان وإيطاليا تمثل مسرحا لتاريخ العالم خلال فترة طويلة. ولقد وجد روح العالم وطنه هنا عندما لم يكن وسط أوروبا وشمالها متمدينا.

والقطاع الثاني هو قلب أوروبا الذي فتحه قيصر حين غزا بلاد الغال Gaul ولقد كان هذا الفتح عملا رجوليا من جانب القائد الروماني، كما كان أخصب من ذلك الفتح الذي قام به الاسكندر في شبابه، حين أخذ على عاتقه الارتفاع بالشرق حتى يشارك في الحياة اليونانية، ولهذا فان إنجاز الاسكندر، رغم أنه في مضمونه أنبل وأجمل بالنسبة إلى الخيال، سرعان ما تلاشى بوصفه مجرد مثل أعلى. والبلاد الرئيسية في وسط أوروبا هذا هي: فرنسا، وألمانيا، وأنجلترا.

وأخيراً فإن القطاع الثالث يتألف من دول شمال أوروبا: بولندا، وروسيا، والممالك السلافية. وهي لم تظهر إلّا متأخرة في سلسلة الدول التاريخية وهي تكّون

---

(٨٣) يقصد بلاد الشام والعراق، وما يُسمى «بالشرق الأدنى» [المترجم].

حلقة الوصل مع آسيا، وتحفظ هذا الاتصال. وفي مقابل الخصائص الفيزيقية للأقسام السابقة، فإن هذه، كما سبق أن أشرنا، لا تتمثل بدرجة ملحوظة بل تتوازن بعضها مع بعض.

تصنيف المعطيات التاريخية

لقد أشرنا إلى الملامح العامة لمجرى تاريخ العالم في الدراسة الجغرافية التي قمنا بها. إن الشمس ـ أو الضوء ـ تبزغ من الشرق، لكن الضوء ليس إلاّ وجوداً مشتملا على ذاته؛ ورغم أنه يملك، على هذا النحو، كلية في ذاته فإنه يوجد في الوقت نفسه بوصفه فردية في الشمس. وكثيراً ما صوّر الخيال لنفسه مشاعر رجل أعمى يجد نفسه «فجأة» وقد أصبح مبصراً، فيشاهد البريق الذي يشعه ضوء الفجر، كما يشاهد الضوء المتزايد، والتألق المتوهج لطلوع الشمس. إن أول شعور له هو نسيان، بغير حد، لشخصيته الفردية في هذا السناء الرائع المطلق ـ أعني الدهشة التامة. لكن عندما ترتفع الشمس تقل هذه الدهشة إذ يدرك الأشياء المحيطة به، ومنها ينتقل الفرد إلى تأمل أعماق وجوده الداخلي، وبذلك يحدث التقدم نحو إدراك العلاقة بينهما. ومن ثم فإن الإنسان ينتقل من التأمل الساكن الخامل إلى النشاط الإيجابي، وعند نهاية النهار يكون الإنسان قد شيّد بناء أسسه في أعماق شمسه الداخلية. وهو حين يتأمل في المساء هذه الشمس الداخلية يقدرها أعلى بكثير من الشمس الخارجية الأصلية، لأنه الآن يجد نفسه في **علاقة واعية مع روحه**، وهي لهذا السبب علاقة حرة. ونحن إذا ما وعينا في ذهننا هذه الصور؛ لوجدنا أنها ترمز إلى مجرى التاريخ، إلى عمل النهار العظيم للروح.

إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب ، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته، فتاريخ العالم له شرق (حكمة الشرق هنا هي في ذاتها حد نسبي تماما) ـ إذ على الرغم من أن الأرض تشكل كرة فإن

ما أنجزه التاريخ لا يشكل دائرة حولها ـ لكن على العكس شرق محدد: هو آسيا. فها هنا تشرق الشمس الطبيعية الخارجية، وفي الغرب تغرب. وهنا بالمثل تشرق شمس الوعي الذاتي التي ينبعث منها بريق أسنى، وما تاريخ العالم إلّا تدريب الإرادة الطبيعية الطليقة بحيث تطيع مبدأ كلياً وتكتسب حرية ذاتية، فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى أن **شخصا واحدا هو** الحر، أمّا العالم اليوناني، والروماني فقد عرف أن **البعض** أحرار، على حين أن العالم الجرماني، عرف أن **الكل** أحرار. ومن ثم فان الشكل السياسي الأول الذي نلاحظه في التاريخ هو نظام **الحكم الاستبدادي**، والثاني هو نظام **الحكم الديمقراطي الارستقراطي**، والثالث هو نظام **الحكم الملكي**.

ولكي نفهم هذا التقسيم ينبغي علينا أن نلاحظ أنه لّما كانت الدولة هي الحياة الروحية الكلية التي يرتبط معها الأفراد بمولدهم بعلاقة وثيقة، ويعتادونها، ويتمثل وجودهم وواقعهم الحقيقي فيها ـ فإن السؤال الأول هو ما إذا كانت حياتهم الفعلية هي عادات بغير فكر تربطهم بهذه الوحدة، أم أن هؤلاء الأفراد الذين تتألف منهم الدولة هم شخصيات مفكرة لها وجود ذاتي مستقل.

ومن وجهة النظر هذه، لا بدّ لنا أن نميز بين هذه الحرية **الجوهرية** (الموضوعية) وبين الحرية الذاتية، فالأولى هي **العقل** المجرد، غير المتطور الذي يوجد ضمناً في الإرادة، والذي ينتقل إلى تطوير نفسه في الدولة: لكن العقل في هذه المرحلة لا يزال يفتقر إلى البصيرة، والإرادة، والشخصية أعني إلى الحرية الذاتية، التي لا تتحقق بالفعل إلاّ في الفرد، والتي تمثل تفكير الفرد في ضميره الخاص(*) وحيثما تكون هناك حرية جوهرية فحسب، فإن الأوامر والقوانين يُنظر

(*) سبق أن أشار هيجل إلى أن ماهية الروح أو العقل هي « الحرية ». والحرية تعني الاستقلال أو التعين الذاتي، أو تحديد الإنسان لنفسه دون تدخل شيء من الخارج. وهنا تصل الروح إلى مرحلة النمو الناضج حين تكون مستقلة، وحين يصبح الفرد قانونا لنفسه «فتتحقق» حريته غير أننا نجد الإنسان في المراحل الدنيا من الأخلاق والحضارة يسقط هذا المبدأ التشريعي على بعض القوى الحاكمة سواء أكانت واحدة أم كثيرة ويطيعها كما لو كانت قوة غريبة وخارجية، لا صوتاً لتلك الروح التي يعتبر هو نفسه تجسيداً لها (على الرغم من أنه لا يكون في هذه المرحلة تجسيداً كاملا لها). وتعرض علينا فلسفة التاريخ المراحل المتتابعة التي يبلغ الإنسان عن طريقها مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي يعي فيها أن أعمق أعماق وجوده الخاص هو الذي يحكمه، أعني الوعي بالتعين الذاتي أو التحديد الذاتي، أو =

إليها على أنها شيء ثابت محدد ومجرد، تخضع له الذات في عبودية مطلقة، ولا يتعين أن تتفق هذه القوانين مع رغبات الفرد، وبالتالي فإن المواطنين (أو الذوات) يكونون أشبه بالأطفال الذين يطيعون آباءهم بغير إرادتهم أو بصيرتهم الخاصة. لكن حين تظهر الحرية الذاتية ويهبط الإنسان من تأمل الواقع الخارجي إلى تأمل روحه الخاصة، حتى يظهر التباين الذي يوحي به التفكير متضمنا سلب الواقع. إن الارتداد عن العالم الفعلي يشكّل بذاته تضاداً: أحد طرفيه هو الوجود المطلق ـ أو الّله ـ والطرف الثاني هو الذات البشرية بوصفها فرداً.ولكن هذين الجانبين لا يكونان متميزين بعد في ذلك الوعي المباشر غير الانعكاسي الذي يتسم به الشرق ـ صحيح أن العالم يكون متميزاً عن الفرد، لكن التضاد لم يخلق بعد انقساما بين الروح (المطلقة والذاتية).

إن المرحلة الأولى التي يجب أن نبدأ منها هي الشرق. ويشكّل الوعي غير الانعكاسي[٨٤] أو الوجود الروحي الجوهري ـ أساساً لهذه المرحلة. وترتبط معه الإرادة الذاتية بعلاقة تتخذ في البداية شكل الإيمان، والثقة، والطاعة.

ونحن نجد في الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طفولة التاريخ. فالأشكال الجوهرية تؤلف الصروح الرائعة للامبراطوريات الشرقية التي نجد فيها جميع التنظيمات والأوامر العقلية، ولكن بطريقة يظلّ الأفراد فيها مجرد أحداث عارضة فحسب، إذْ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو: الحاكم، الذي يتربّع على رأس الدولة بوصفه أبا للجماعة Patriarch لا بوصفه مستبداً بالمعنى

= الاستقلال، أعني الوعي بالحرية. وعلى هذا النحو يصل الإنسان إلى أعلى مرحلة من مراحل تطوره حين يتعرّف بطريقة واعية على العقل الساري في التاريخ ويدرك بوضوح أنه هو عقله الخاص. (ناشر الطبعة الألمانية).

(٨٤) علينا أن نلاحظ باستمرار أن هيجل يربط بين «الفكر» و«الانعكاس» برباط وثيق (لاحظ أن الكلمة الدالة عليهما وهي Reflexion واحدة في الألمانية والانجليزية والفرنسية) ـ يقول هيجل في هذا المعنى: «تُستخدم كلمة الإنعكاس في الأصل حين يسقط شعاع من الضوء في خط مستقيم ليرتطم بسطح مرآة ويرتدّ عنها، ويكون لدينا في هذه الظاهرة شيئان: الأول: واقعة مباشرة موجودة. الثاني: الوجه المرتد أو المشتق لنفس الظاهرة.وشيء من هذا القبيل يحدث حين نفكر في موضوع ما، لأننا في هذه الحالة نريد أن نعرف الشيء لا في مباشرته بل على أنه مشتق أو متوسط». موسوعة العلوم الفلسفية فقرة رقم ١١٢ إضافة، وقارن أيضا الموسوعة فقرة رقم ٢١، و٢٢، و٢٤ [المترجم].

الذي نجده في الدستور الامبراطوري **الروماني**، إذْ عليه أن يفرض ما هو جوهري وما هو أخلاقي بالقوة، كما يدعم تلك الأوامر الجوهرية القائمة في المجتمع بالفعل: بحيث أن ما ينتمي تماماً، في حالتنا نحن، إلى الحرية الذاتية، يصدر هنا عن التكوين العام والكامل للدولة. إن عظمة التصور الشرقي تكمن في **الفرد الواحد** بوصفه ذلك الوجود الجوهري الذي ينتمي إليه كل شيء، بحيث لا يكون لأي فرد آخر وجود منفصل، أو يرى نفسه منعكساً في مرآة حريته الذاتية. وإلى هذا الوجود المسيطر الذي تندمج فيه، أساساً، الحرية الذاتية، يُنسَب كل ما في الطبيعة والخيال من ثراء. فالحرية الذاتية تبحث عن سموها لا في ذاتها، وإنما في ذلك الموضوع المطلق. وفي وسعنا أن نجد هنا جميع عناصر الدولة الكاملة، حتى عنصر الذاتية، لكنها لا تنسجم بعد مع الوجود الجوهري العظيم، ذلك لأنه خارج نطاق **السلطة الواحدة** ـ التي لا يمكن لشيء أن يدعم لنفسه وجوداً مستقلا أمامها ـ لا يوجد سوى نزوة متمردة تطوف، كما تشاء، خارج حدود القوة المركزية، بلا هدف أو جدوى. ومن هنا فإننا نجد القبائل الهمجية تتدافع من الأرض المرتفعة وتنقض على البلاد التي تجدها، وتخربها، أو تستوطنها، وتتخلىّ فيها عن حياتها الهمجية، لكنها في الحالتين تضيع بغير جدوى في الجوهري المركزي. ونظراً إلى أن هذه المرحلة من **الجوهرية** لم تستوعب في جوفها نقيضها وتتجاوزه، فإنها تنقسم مباشرة إلى عنصرين: ففي أحدهما نجد الاستقرار والدوام ـ أعني امبراطوريات تنتمي، إنْ جاز التعبير، إلى المكان المحض (كشيء متميز عن الزمان) وتاريخاً لا تاريخيا (أو تاريخ ما لا تاريخ له)، كما الحال مثلا في الصين، أي الدولة التي تأسست على علاقة **الأسرة** ـ أو الحكومة الأبوية التي تحفظ التنظيم الإجتماعي برعايتها الحكيمة المتبصرة، وألوان النصح والتحذير، ثم بالعقوبات الجزائية أو بالأحرى التأديبية ـ وهي إمبراطورية ساذجة، لأنها نقيض **الصورة** أعني اللانهائية، والمثالية الفكرية لم تؤكد ذاتها فيها بعد. ثم هناك من ناحية أخرى العنصر الثاني وهو صورة **الزمان** التي تقف في مقابل هذا الاستقرار المكاني، فالدول التي نتحدث عنها يتغيرّ موقفها بإزاء البعض باستمرار دون أن يطرأ عليها من الداخل أي تغير، دون أن يتغير مبدأ وجودها، فهي في صراع لا ينقطع يجلب لها دماراً سريعاً. وفي هذه العلاقات المتصارعة، يدخل المبدأ المضاد، وهو مبدأ الفردية، لكنه هو نفسه يظل حتى الآن كلية غير واعية طبيعية محض ـ فهو الضوء الذي لم يصبح بعد ضوء النفس الشخصية. فهذا التاريخ أيضا (أعني تاريخ الصراعات السالفة الذكر) هو في الجانب الأكبر منه

غير **تاريخي** لأنه ليس إلاّ تكراراً لنفس الخراب المهيب. والعنصر الجديد، الذي يتخذ شكل الشجاعة، والبسالة، والشهامة، ويحلّ محل الأبهة الاستبدادية السابقة، يسلك بدوره طريق الدمار والإنهيار نفسه. ومن ثم فإن هذا الانهيار ليس انهياراً حقيقياً، إذْ لا يحدث أي تقدم خلال كل ذلك التغير الدائم التقلب. وعند هذه النقطة ينتقل التاريخ ــ بطريقة خارجية فحسب ــ أعني دون ارتباط بالمرحلة السابقة ــ إلى آسيا الوسطى. وإذا ما واصلنا عملية مقارنة مراحل التاريخ بأعمار الانسان الفرد لكان علينا أن نقول إن هذه المرحلة هي مرحلة الصبا في التاريخ، فلا نجدها تعبر عن الهدوء والارتكان المميز للطفل، وإنما هي حافلة بالشجار والعراك. وبعد ذلك يمكننا أن نشبه العالم اليوناني بمرحلة المراهقة. ذلك لأننا نجد فرديات تتشكل، وهذا هو المبدأ الرئيسي **الثاني** في التاريخ البشري. فهنا تكون الأخلاق مبدأ، كما كانت في آسيا، ولكنها أخلاق تعبر عن الفرد، وتدل بالتالي على إرادة **الأفراد** الحرة. فهنا، إذن، وحدة بين **الاخلاق والارادة** الذاتية، أو مملكة **الحرية الجميلة**، «لأن الفكرة» قد اتحدت بصورة تشكيلية. فالفكرة لا يُنظَر إليها هنا، بعد، بطريقة تجريدية. وإنما هي ترتبط مباشرة **بالواقعي**، كما هي الحال في العمل الجميل **للفن**، والمحسوس يحمل طابع الروحي ويعبر عنه، وبالتالي فإن هذه المملكة هي مملكة الانسجام الحقيقي، وهي عالم أكثر الزهور فتنة وسحراً، لكنها أسرعها إلى الذبول، إنها المشاهدة الطبيعية غير المفكرة لما يصير أخلاقا، وإنْ لم يصبح بعد أخلاقاً حقيقية. فالإرادة الفردية للذات تتبنى، بلا فكر، السلوك والعادات التي يأمر بها **العدل والقانون**. ومن ثم فإن الفرد يكون في وحدة غير واعية مع «الفكرة» ــ أعني مع الصالح العام. وهنا يتلاقى مع ما كان منقسمًا في الشرق إلى طرفين قصيين ــ أعني الجوهري بما هو كذلك، والفردية التي يمتصها في جوفه. لكن هذين المبدأين المتميزين لا يتحدان إلاّ **بطريقة مباشرة** فحسب، وبالتالي فهما يتضمنان أعلى درجة من التناقض : ذلك لأن الأخلاق الجمالية لم تمر بعد بمرحلة صراع الحرية الذاتية في مولدها الثاني، أو معموديتها Palingencsis، إنها لم تتطهر بعد إلى الحد الذي تصل فيه إلى بلوغ الذاتية الحرة، التي هي الماهية الحقيقية للأخلاقية.

والمرحلة الثالثة هي مملكة الكلية المجردة (التي تمتص فيها الغاية الاجتماعية في داخلها جميع الغايات الفردية): إنها **الدولة الرومانية**، وهي الجهد الشاق الذي يبذله **التاريخ** في رجولته. ذلك لأن الرجولة الحقة لا تسلك وفقاً لنزوة حاكم

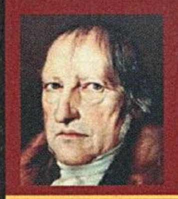
مستبد، ولا تساير نزوة رقيقة خاصة، بل هي تعمل من أجل غاية عامة، غاية يفنى فيها الفرد، بحيث لا يتحقق هدفه الخـاص إلاّ في ذلك الهدف العام فحسب. وهنا تبدأ الدولة في أن يكون لها وجود مجرد، وفي تطوير نفسها من أجل هدف محدد، وهو هدف يشارك أفرادها في تحقيقه بالفعل، وإنْ لم يكن هدفاً كاملا، وعينيا (تحتاج المشاركة فيه إلى وجودهم كله). ويُضحّى بالأفراد الأحرار على مذبح المطالب القاسية للأهداف القومية، التي لا بدّ أن يستسلموا لها لخدمة هذا التعميم المجرد. فالدولة الرومانية ليست ترديداً لدولة الأفراد التي كانت عليها دولة المدينة في أثينا. فقد حلّ محل الروح اللطيفة المرحة التي كانت موجودة في أثينا عمل شاق مضن. وانفصل اهتمام التاريخ عن الأفراد، لكنهم ظفروا لأنفسهم بكلية صورية مجردة، فالكلي يخضع الأفراد لامرته بحيث يكون عليهم أن يدمجوا فيه مصالحهم الشخصية الخاصة. لكن في مقابل ذلك يُعرف بالتجريد الذي يجسده الأفراد أنفسهم، أي بشخصيتهم: فهم، بوصفهم أفراداً، يصبحون شخصيات لها ــ بما هي كذلك ــ حقوق مؤكدة. وبنفس المعنى الذي يمكن أن يُقال فيه إن الأفراد يندمجون في فكرة الشخص المجردة، يتعين على الفرديات الوطنية (من أمثال المقاطعات الرومانية) أن تمر كذلك بهذا المصير: ففي صورة الكلية هذه تستحق صورها العينية وتتجسّد فيها ككتلة لا تمايز فيها. وأصبحت روما بانثيونا Pantheon لجميع الآلهة، ولكل وجود روحي، لكن هذه الآلهة، وهذه الروح لا تحافظ على حيويتها الخاصة. ويسير تقدم الامبراطورية الرومانية في اتجاهين: فهي من ناحية، من حيث هي مرتكزة على التفكير الإنعكاسي، أعني على الكلية المجردة، تحوي في داخلها التعارض الصريح الواضح، وهي بذلك تشمل في داخلها أساس الكفاح أو الصراع الذي يفترضه هذا التعارض، فتكون النتيجة الضرورية هي أن النزوة الفردية، أو القوة العارضة الخالصة والدنيوية تماماً لحاكم مستبد واحد، تصبح لها الغلبة على ذلك المبدأ الكلي المجرد. ففي البداية الأولى نجد لدينا تعارضا بين غاية الدولة، كمبدأ كلي مجرد من ناحية، والشخصية المجردة للفرد من ناحية أخرى. لكن عندما ينعقد لواء السيادة الفردية بعد ذلك خلال تطور التاريخ، ولا يعود من الممكن الحد من تفكك المجتمع إلى الذرات التي يتكون منها إلاّ بالقهر الخارجي، عندئذ تظهر القوة الذاتية للاستبداد الفردي لتلعب دورها كما لو كانت مدعوة لتحقيق هذه المهـمة. ذلك لأن الإذعان المجرد الخالص للقانون من جانب الذات الخاضعة يفترض أنها لم تصل بعد إلى مرحلة التنظيم الذاتي أو ضبط الذات. ومبدأ الطاعة هذا، بدلا من أن يكون ــ

قلبيا وإراديا ـ لا تكون له قوة محركة ومسيطرة سوى الميل الاعتباطي العَرَضي للفرد، بحيث يجد الفرد لزاماً عليه أن يلتمس عزاءً عن ضياع حريته في ممارسة حقه الخاص وتأكيده، وهذه هي المصالحة الدنيوية Weltlich الخالصة بين طرفي التعارض. لكن المرء يبدأ في الشعور بما يحدثه الاستبداد من أذى، وترتدُّ الروح إلى أعمق أعماقها، مُخلفة العالم المجدف، باحثة عن الوئام في ذاتها، وتبدأ الآن حياة داخلية، أي ذاتية عينية كاملة لها في الوقت نفسه جوهرية لا تتأسس على الوجود الخارجي المحض ومن ثمّ ففي داخل الـروح تتم الـتهدئة الروحيـة للصراع، من حيث أن الشخصية الفردية، بدلا من أن تنقاد لاختيارها العشوائي تتطهر وترتفع إلى مستوى الكلية ـ وتصبح ذاتية تتبنى من إرادتها الحرة الخاصة مبادىء تنحو نحو خير الجميع ـ وتصل، في الواقع، مرتبة الشخصية الإلهية. وهكذا تتخذ هذه الذاتية الروحية إزاء المملكة الدنيوية التي تحدثنا عنها من قبل، موقف المعارضة أساساً، بوصفها مملكة ذاتية وصلت إلى المعرفة بذاتها ـ ذاتها في طبيعتها الجوهرية ـ أعني مملكة الروح بمعناها الكامل.

ويظهر العالم الجرماني عند هذه اللحظة من لحظات التطور بوصفه المرحلة الرابعة من تاريخ العالم.وإذا ما قارنا بين هذه المرحلة وبين مراحل الحياة البشرية لوجدنا أنها تقابل مرحلة الشيخوخة. وإذا كانت الشيخوخة في الطبيعة تعني الضعف والهرم، فإن شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها، لكن في طابعها المكتمل النمو بوصفها روحا. وتبدأ هذه المرحلة الرابعة بالمصالحة التي تمثلها المسيحية، لكنها ليست إلّا بذرة فحسب بغير تطور سياسي أو قومي، ومن ثمّ فلا بدّ من أن ننظر إليها على أنها تبدأ بالأحرى من التعارض الهائل بين المبدأ الديني الروحي، وبين العالم الواقعي البربري. ذلك لأن الروح، بوصفها الوعي بعالم باطن، تكون هي ذاتها، في البداية، على صورة مجردة. ومن ثم فإن كل ما هو دنيوي يستسلم للفظاظة والعنف الأهوج. ويعتبر المبدأ الاسلامي ـ أو روح التنوير في العالم الشرقي ـ أول مبدأ يقف في وجه البربرية، وهذه النزوة. ونحن نجده يطوّر نفسه بعد المسيحية، وبطريقة أسرع منها، ذلك لأن المسيحية احتاجت إلى ثمانية قرون لكي تنمو وتصل إلى شكل سياسي. أمّا مبدأ العالم الجرماني (الذي نناقشه الآن)، فلم يصل إلى مرحلة الواقع العيني إلّا بواسطة الأمم الجرمانية؛ وهنا أيضاً يتمثل ذلك التعارض بين المبدأ الأخلاقي geistig في مملكة الروح geistlich وبين البربرية الوحشية الفظة في

مملكة الزمان. وإذا كان من الواجب على المملكة الدنيوية (مملكة الزمان) أن تنسجم مع المبدأ الروحي، فإننا لا نجد هنا شيئا سوى الاعتراف بهذا الوجوب فحسب. فلا بدّ للقوة الدنيوية التي تخلّت عنها الروح أن تتلاشى أولا أمام القوة الكنسية (بوصفها ممثلة للروح). لكن كلما هبطت الأخيرة (الكنيسة) وانحطّ قدرها إلى درجة الدنيوية المحض، فقدت أثرها بضياع طابعها المميز ورسالتها الخاصة، ومن هذا الفساد للعنصر الكنسي تنتج الصورة العليا للفكر العقلي. وحين ترتدّ الروح إلى نفسها تنتج نتاجها في إطار عقلي، وتصبح قادرة على تحقيق المثل الأعلى للعقل من المبدأ الدنيوي وحده. وهكذا حدث — بفضل عناصر الكلية التي تتخذ من مبدأ الروح أساساً لها — أنْ أُقيمت مملكة الفكر على نحو فعلي وعيني، وتلاشى التعارض بين الكنيسة والدولة، وعاد الروحي إلى الارتباط بالدنيوي، ونما هذا الأخير بوصفه وجودا عضوياً قائمًا بذاته، ولم تعد الدولة تشغل مركزا أدنى من الكنيسة ولا خاضعاً لها، كما أن الكنيسة لا تحتفظ لنفسها بميزات خاصة، ولا يُعدّ الروحي عنصرا غريباً عن الدولة. فالحرية قد وجدت الوسائل التي تحقق بها مثلها الأعلى — أعني وجودها الحقيقي. وتلك هي النتيجة النهائية التي يتجه مسار التاريخ إلى إنجازها. وعلينا أن ندرس بالتفصيل ذلك الطريق الطويل الذي تتبعناه هنا بطريقة عجلى. ومع ذلك فطول الزمان مسألة نسبية بحت،، لأن الروح تنتمي إلى الأبدية، ومن ثمّ لم يكن الامتداد الزمني — إذا شئنا الدقة — منتمياً إليها.

الفهرس



العقل في التاريخ

ما الذي يبرر، الآن، اصدار سلسلة باسم «المكتبة الهيجلية»؟ ولمَ هيجل بالذات من بين كافة مفكري الغرب نخصه بسلسلة تستهدف، أولاً، تقديم مؤلفاته والدراسات الرئيسية الهامة التي تتمحور حول فكره إلى اللغة العربية وتستهدف ثانيا تنشيط الدراسات العربية في مجال حقل الدراسات الهيجلية؟

لا يعود الأمر فقط إلى أن هيجل يشطر الفلسفة الغربية إلى حديثه ومعاصرة، ففلسفته تمثل اكتمالاً وتتويجاً للفلسفة الأوربية من ديكارت إلى كانط، وهي في نفس الوقت، تقف في مركز الصدارة من الفكر المعاصر بحيث أن كافة تيارات الفكر المعاصر تجد نفسها مطالبة إمّا بمتابعته وإمّا بمعارضته. كما لا يعود الأمر فقط إلى أنه الوريث الحقيقي للعقلانية الغربية ومطورها والدافع لها حتى حدودها القصوى في المنطق الجدلي - وهو الصياغة المنطقية الخالصة لهذه العقلانية - وتطبيقاته في مجالات الحياة والثقافة المختلفة: الحق، التاريخ، السياسة، الدين، الفن، الفلسفة.. الخ، ولا لأنه الابن العظيم لألمانيا في القرنين الثامن والتاسع عشرفحسب ألمانيا المتأخرة، والمجزّآة والعاجزة تجاه نخبتها الحاكمة وتجاه جيوش الاحتلال الأجنبية، وإنما أيضاً لأن هيجل يمكن أن يكون بالنسبة لنا ما كانه أرسطو بالنسبة لأسلافنا، أي أن يكون أداتنا لتملك «الآخر»، وهو هنا غرب الحضارة والهيمنة، تملكاً عقلانياً واعياً بهدف الخروج من الدائرة المفرغة للفعل التي نحيا داخلها في علاقتنا بالغرب منذ حوالي القرنين.

هذا الكتاب هو الجزء الأول من «محاضرات في فلسفة التاريخ» ويصدر بعنوان «العقل في التاريخ»، وفيه يبرهن هيجل على تلك الفكرة الضرورية لإقامة فلسفة التاريخ وهي أن العقل قد حكم التاريخ وأنه ما زال يحكمه رغم ظواهر اللاعقل والشر والفتن والحروب والأهواء والمصالح والطغاة.. ذلك أن «اللاعقل» ليس سوى وسيلة يستخدمها العقل لتحقيق امكانياته وغاياته في الواقع والتاريخ، أو، ليس سوى تعبير عن «مكر العقل» ودهائه إنْ شئنا استخدام تعبير هيجل نفسه.

علي مولا

الشرق للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١
Email: kansopress@yahoo.com
توزيع دار الفارابي